حوليات التراث

مجلة علمية محكمة تعنى بمجالات التراث



العدد 04 / 2005

© حوليات التراث - جامعة مستغانم (الجزائر)

مجلة

حوليات التراث

مدير المجلة ورئيس تحريرها

د. محمد عباسة

الهيئة الاستشارية

د. العربـي جـرادي
د. سليمان عشراتي
د. عبـد القـادر هنـي
د. إدغـار فيبـر
د. زكريا سيافليكيس
د. محمـد قـادة
د. محمـد تحريشـي
د. عبد القـادر فيـدوح
د. حـاج دحمـان
د. أمـل طـاهر نصـير

المراسلات

د. محمد عباسة
مدير مجلة حوليات التراث
كلية الآداب والفنون
جامعة مستغانم 27000 (الجزائر)

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

ISSN: 1112 - 5020

مجلة إلكترونية تصدر مرة واحدة في السنة

ليس كل ما ينشر يعبر بالضرورة عن رأي هذه المجلة

فهرس الموضوعات

حب الآخر في الشعر الأندلسي والبروفنسي

د. محمد عباسة
جامعة مستغانم، الجزائر

اتصل العرب في الجاهلية بغيرهم من الشعوب وتعاملوا معهم في ميادين مختلفة أبرزها التجارة. كما لجأ بعض شعرائهم إلى الحيرة وغسان، وهي الإمارات التي كان يلتقي في بلاطها العربي والفارسي والرومي؛ ولم تكن معتقداتهم عائقا في تعاملهم فيما بينهم قبل ظهور الإسلام، إذ نجد من بينهم عابد الأصنام والنصراني واليهودي.

لكن هذه العلاقة كانت محدودة بالنظر إلى قوانين القبيلة التي كانت جد صارمة تجاه الآخر، فغالبا ما كانت الحروب تنشب بين القبائل لأتفه الأسباب، ذلك لأن العصبية كانت السمة العليا التي ينبغي على الفرد في العصر الجاهلي أن يتحلى بها.

ولما جاء الإسلام عمل على نبذ العصبية القبلية وإرساء مبادئ التسامح والمحبة، وجعل من الشاعر شاعر أمة لا شاعر قبيلة. هذه المبادئ السمحاء دفعت الكثير من الشعوب غير العربية إلى اعتناق الإسلام وتعلم لغة القرآن. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تدعو إلى احترام الآخر بغض النظر عن دينه وأصله ولونه، أما الأحاديث النبوية الشريفة فهي كثيرة تلك التي تدعو الإنسان المسلم إلى احترام غيره حيا أو ميتا.

غير أن الناس انحرفوا عن هذه المبادئ عند قيام الدولة الأموية التي عملت على إحياء العصبيات الجاهلية وتشجيع النقائض الهجائية مما أدى إلى ظهور طوائف عرقية في المجتمع الإسلامي تشبعت بالشعوبية وراحت تطعن في نسل العرب وتمجد العجم وتفتخر بحضارتهم. وقد تبين أن الظروف السياسية والصراع حول السلطة كانت من بين العوامل التي أدت إلى تفشي الأحقاد بين الناس.

ومع ذلك، فإن الحضارة العربية الإسلامية على مدى العصور لم تتأثر كثيرا بهذه العصبية التي سادت في العصر الأموي وامتدت إلى العصر العباسي، فبلاد المغرب لم تعرف هذه الفروق الاجتماعية منذ ظهور الإسلام فيها. أما في بلاد

الأندلس فقد تعايشت أجناس كثيرة فترة طويلة من الزمن، على اختلاف أديانها ولغاتها.

لقد أوصت الكتب السماوية باحترام الغير، لكن بعض الجماعات البشرية والأفراد، ولأسباب أيديولوجية أو عرقية أو عصبية أو استعمارية، يريدون إلغاء الآخر وعدم الاعتراف بخصوصياته. هذا الآخر ظل يكافح من أجل إثبات الذات وفرض وجوده ككائن لا يختلف عن الآخرين من حيث إنسانيته.

والآخر عدة أصناف، منه من يختلف في الدين، وفي العرق، وفي اللون، وفي المستوى الاجتماعي كالفقير والخادم والجارية وغيرهم. وما يستدعي الغرابة أن هناك من كان يعتبر المرأة إنسانا أخرا. فالمجتمع الأوربي في القرون الوسطى كان لا يرى في المرأة إنسانا كاملا، كما كانت الكنيسة تحملها كل مصائب الدنيا وتنعتها بألقاب لاذعة.

ولم تتغير نظرة المجتمع الأوربي تجاه المرأة إلا بعد احتكاك رجال الفكر الأوربيين والشعراء البروفنسيين في جنوب فرنسا بأدباء الأندلس وشيوخها. فظهور شعر الحب المؤانس في جنوب فرنسا في بداية القرن الثاني عشر الميلادي، كان اللبنة الأولى التي جعلت المرأة الأوربية تتبوأ مكانة مرموقة في المجتمع البروفنسي والأوربي في ذلك الوقت.

غير أن الكنيسة عارضت بشدة هذا النوع من الحب الذي يمجد المرأة ويجعل الفارس يخضع لإرادتها، واعتبرت ذلك خروجا عن تعاليمها، فحاربته بشتى الوسائل وحتى بالشعر نفسه. لقد جندت بعض الشعراء الموالين للإكليروس لمعارضة شعر السيدة الغنائي بشعر مغاير يتغنى بالسيدة العذراء، ولما لم تفلح، تواطأت مع ملوك إفرنجة على احتلال الجنوب. لقد شن الإفرنج حربا شرسة على البروفنس، هي الحرب الصليبية الألبيجية (Croisade albigeoise) التي دامت من سنة 1209 إلى غاية سنة 1229 للميلاد، وراح ضحيتها آلاف الأطفال والنساء والشيوخ. وقد أدى ذلك إلى انحطاط الآداب الأوكسيتانية في المنطقة بعد عصر ذهبي دام قرنين من الزمن.

أما في بلاد الأندلس فالمرأة كانت دوما جزءا من المجتمع وعضوا فعالا فيه. فقد تقلدت مناصب سياسية وامتهنت التجارة وعبرت عن رأيها كما استشيرت في أمور شتى. وقد تغزل بها الشعراء وهاموا بحبها منذ بداية الشعر العربي، وكثيرات

منهن كن أديبات وشاعرات وعالمات وموسيقيات.

ومن الطبيعي أن تتبوأ المرأة هذه المكانة في المجتمع العربي الإسلامي ما دام لإسلام يدعو إلى حماية المرأة واحترامها. ومن مبادئ الإسلام أيضا احترام الآخر وصيانة حقوقه، وهذا الآخر في الإسلام ليس فقط المسلم وإنما أي إنسان مهما كان نسبه ولونه ومعتقده. لذا وجدنا الكثير من الأندلسيين على اختلاف طبقاتهم يتزوجون من عجميات إسبانيات وإفرنجيات، فأمهات الأمراء والخلفاء في الأندلس كن أغلبهن من العجميات.

لقد تعوّد مسلمو الأندلس على التزوج من النصرانيات منذ فتح شبه جزيرة أيبيريا، إذ صاهر حكام الأندلس ملوك نصارى الشمال. وكان بعض الملوك النصارى يأتون إلى المدن الأندلسية لزيارة بناتهم كلما سنحت لهم الفرصة. والذي ينبغي الإشارة إليه، هو أن قصور ممالك النصارى في شمال الأندلس لم تخل من الإفرنج قبل وبعد ظهور حركة التروبادور، وأن بعض هؤلاء الشعراء كانوا يترددون على هذه القصور، ومنهم من نبغ فيها. فزوجات المسلمين الأعجميات وأتباعهن كانوا همزة وصل بين أهل الأندلس ومختلف طبقات الإفرنج الذين التقوا بهم في قصور ممالك النصارى.

ولم يكتف الأندلسيون بالزواج من العجميات وحسب، بل هناك من أحبهن وهام في غرامهن. لقد وصلت إلينا أشعار كثيرة نظمها شعراء أندلسيون وصقليون في فتيات مسيحيات، يتغزلون بهن ويتذللون لهن مثلما يفعلون مع المسلمات. إذ لم يكن الاختلاف في الدين عائقا في وجه هذه العلاقات العاطفية، لأن الطوائف الدينية الأخرى كالمسيحية واليهودية، لم تعان من أي تمييز في المجتمع الأندلسي في ذلك الوقت.

أما فيما يتصل بحب الآخر في الشعر الأندلسي، فقد أورد ابن بسام في "الذخيرة" عن الشاعر محمد بن الحداد (ت 480 هـ - 1087 م)، قائلا: "وكان أبو عبد الله قد مني في صباه بصبية نصرانية، ذهبت بلبه كل مذهب، وركب إليها أصعب مركب، فصرف نحوها وجه رضاه، وحكمها في رأيه وهواه، وكان يسميها نويرة كما فعله الشعراء الظرفاء قديما في الكناية عمن أحبوه، وتغيير اسم من علقوه"[1].

تمنعها الذي غذى الشعر عند ابن الحداد جعل قصتهما من أشهر قصص

الغرام في الأندلس في ذلك الوقت. ويستنتج من خلال النصوص التي أوردها ابن بسام في "الذخيرة"، إن ابن الحداد هذا كان صادقا في حبه وقد عبر عن معاناته في كل قصيدة نظمها في هذه الفتاة المسيحية، التي لم يقدر حتى على ذكر اسمها الحقيقي في شعره.

ولا نظن أن الفرق في الدين هو سبب هذا الهجر واستحالة هذا الحب، فالكثير من المسلمين الأندلسيين تزوجوا بمسيحيات ولم يكن الدين عائقا في وجه ذلك، ولم يكن ابن الحداد في بلاد الأندلس، سوى ابن زيدون آخر فشل في حبه بغض النظر عن نسب حبيبته أو معتقدها.

لقد ارتبط شعر ابن الحداد الذي قاله في "نويرة" بالدين المسيحي، فهو يستحضر كل ما يتعلق بهذا الدين حين يتذكر حبيبته، ويناجيها في حلمه، ومن ذلك قوله[2]:

عساك بحق عيساك	مريحة قلبي الشاكي
فإن الحسن قد ولا	ك إحيائي وإهلاكي
وأولعني بصلبان	ورهبان ونساك
ولم آت الكنائس عن	هوى فيهن لولاك
وها أنا منك في بلوى	ولا فرج لبلواك
ولا أستطيع سلوانا	فقد أوثقت إشراكي

ومن خلال هذه القصيدة، نرى أن هذا الحب كان أقوى مما تمليه الأعراف والتقاليد، فلم يكترث ابن الحداد لشيء لما أصبح يتردد على الكنائس، بل ويمدح دين حبيبته حتى أعتقد أنها أوثقت إشراكه. وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الحب عند العرب لم يعرف حدودا إقليمية أو عقائدية.

ولم يصل الأمر بابن الحداد إلى هذا الحد، بل كان يبحث عن الألفاظ الدالة على المعاني المسيحية ويبني عليها قافيته. وقد بالغ كثيرا في توظيف المعاني المسيحية واستخدام الألفاظ الدالة على ذلك. وقد أبدع أيضا عند ما استغل هذه الألفاظ في المحسنات البديعية. غير أن اتجاهه في هذا النظم كان يختلف عن شعراء الحب الآخرين، فرغم الصراحة التي تتسنى من خلال شعره، إلا أنه انتهج أسلوبا فلسفيا لا يدرك مقصده من غير الطبقة الخاصة، ومثل هذا الأسلوب يحد من انتشار قصائده في أوساط الطبقات الأخرى من المجتمع.

ولم يكن ابن الحداد وحده من هام بحب مسيحية، بل كثير هم الأندلسيون

والصقليون من تعلقوا بهوى مسيحيات، فمنهم من وصلت إلينا بعض أشعارهم ومنهم من لم تصل بسبب الضياع. ومن هؤلاء الفقيه أبو موسى عيسى بن عبد المنعم الصقلي الذي هام حبا بفتاة مسيحية. وجاء في "الخريدة" أنه كان كبير الشأن ذا الحجة والبرهان وفقيه الأمة، فمن بديع قوله في الغزل[3]:

يــا بنــي الأصــفر أنــتم بــذمي	مــنكم القاتــل لــي والمســتبيح
أملـــيح هجـــر مـــن يهـــواكم	وحــلال ذاك فــي ديــن المســيح
يا عليل الطرف من غير ضني	وإذا لاحـــظ قلبـــا فصـــحيح
كل شيء بعد ما أبصرتكم من	صنوف الحسن في عيني قبيح

كان أبو موسى هذا قد عاش في عهد النورمان، وكان ملكهم روجار الثاني يرعى الشعراء من كلا الجنسين، وكان جيشه يتكون من مسيحيين ومسلمين، وكانت اللغة العربية تستخدم إلى جانب اللغة الإغريقية في البلاط. وإلى جانب شعراء الغزل، كان هناك أيضا شعراء مسلمون نظموا قصائد في مدح روجار ووصف قصوره وحدائقه ورثاء أفراد أسرته.

غير أن الأصفهاني كان يعرض في "الخريدة" عن ذكر الأبيات التي يمدح بها الشعراء هذا الملك النورماني حاكم صقلية، فهو لا يؤثر إثبات مديح الكفرة كما يقول[4]. لكنه لم ير مانعا عند ما دون الأشعار التي نظمها أصحابها في الفتيات المسيحيات.

ومن هنا، نرى أن الصراع الذي كان قائما بين المسلمين والأوربيين لم يكن سببه الدين المسيحي، وإنما الفكر الاستعماري. لأنه لم يأت في الأدب العربي أن شاعرا واحدا قد هجا الدين المسيحي، بل كان شعراء المسلمين يهجون الذين يستخدمون دين المسيح وسيلة للاستيلاء على الأراضي المقدسة في المشرق والمغرب.

وأن العماد الأصفهاني الكاتب لما أعرض عن ذكر الأبيات الذي مدح بها الشاعر الصقلي الملك روجار، لم يفعل ذلك بسبب الانتماء الديني لهذا الملك النورماني، وإنما بسبب ما قام به هذا الحاكم وأتباعه من غزو واغتصاب جزيرة صقلية التي كانت فيما مضى تحت حكم المسلمين الذين خرجوا منها قهرا ولم يسلموها للنورمان.

والشعر العربي كما نعلم، نشأ وترعرع في حب السمراء، لأنها بنت البلد

ومنبع المجتمع ومصدر إلهام شعرائه. غير أن مسلمي الأندلس لم يقتصروا على هذا اللون، وإنما تغزلوا في الأجناس الأخرى، كالشقراء والسوداء. فابن حزم في "الطوق" كان يدعو إلى حب الشقراء، ليس من باب التعصب، وإنما من أجل التفتح على الآخر، وربما رغبة في التجديد أو تمردا عل القصيدة التقليدية الموروثة منذ العهد الجاهلي.

لقد جاء في "الطوق" عن ابن حزم قوله: "وعني أخبرك أني أحببت في صباي جارية شقراء الشعر فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر، ولو أنه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه وأني لأجد هذا في أصل تركيبي من ذلك الوقت، لا تؤاتيني نفسي علي سواء ولا تحب غيره البتة، وهذا العرض بعينه عرض لأبي رضي الله عنه وعلى ذلك جرى إلى أن وفاه أجله"[5].

ولم يكن ابن حزم أول من مال إلى الشقراء، فالكثير من الأندلسيين وخاصة أولئك المنحدرين من أمهات عجميات ومنهم الملوك والأمراء كانوا يفضلون الشقر والشعراء منهم يتغزلون بهن، وهذا ظاهر في شعر عبد الملك بن مروان حفيد الناصر وهو المعروف بالطليق، وكان أشعر أهل الأندلس في زمانهم وأكثر تغزله بالشقر[6].

أما أبو عبد الله محمد بن الحسن بن الطوبي الصقلي، فكان يتغزل بفتاة صقلية سوداء، ومن ذلك قوله[7]:

تحبك، يا سوداء، نفسي بجهدها	فمـا لـك لا تجزينهـا بودادهـا
وأنـت سـواد العـين فـي إرعابـه	وليس بياض العين مثل سوادها

ومن خلال ما مر بنا، نرى أن حب العرب المسلمين لم يكن يميز بين الأديان والألوان، وإنما كان يسمو على أي اعتبار. ولم يستخدم الملوك والأمراء في الأندلس نفوذهم وقوتهم لإخضاع النساء عند ما يتعلق الأمر بحب صادق، حتى وإن كان المحبوب من أسفل الطبقات. وخير دليل على ذلك، قصة الأمير الشاعر المعتمد بن عباد والجارية "اعتماد" التي أحبها من أعماق قلبه وتزوجها كما قال فيها شعرا كثيرا.

حب الأمراء والملوك للجواري ظاهرة انتشرت في أوساط الأندلس منذ العصر الأموي، وكان من بين هؤلاء الأمراء والملوك، شعراء نظموا شعرا فيمن أحبوا من النساء وتذللوا لهن كما لم يكونوا من الحكام أصحاب الجاه والسلطان. وقد قيدت لنا

مصادر تاريخ الأدب العربي في الأندلس نماذج كثيرة من هذا القبيل.

ولم يشهد تاريخ الأدب الأوربي نوعا من هذا الشعر قبل القرن الثاني عشر الميلادي تاريخ ظهور الحركة التروبادورية. ولما انتشر الشعر العربي في الأندلس استفاد منه كثير من شعراء الإفرنج، ومنهم الشعراء الملوك والأمراء في شمال إسبانيا وجنوب فرنسا الذين نظموا أشعارا يتغزلون فيها بسيدات من طبقات اجتماعية لم يكن يكترث لها في القرون الوسطى.

لقد تغزل البروفنسيون بسيدات أجنبيات، إنجليزيات وإسبانيات ولمبارديات. ومن الطبيعي أن يتغزلوا بهن ما دامت تربطهم علاقات مصاهرة بهذه الشعوب، وعلى وجه الخصوص، الإيطاليون والأسبان. كان غيوم التاسع (Guilhem ix) كونت بواتيه، وهو أول تروبادور (Troubadour)، قد تزوج في سنة (487 هـ – 1094 م) السيدة "فيليبا" أرملة سانشو رامير ملك أراغون الذي قتل في منطقة وشقة. وكان الكونت غيوم التاسع قد تزوجها في شمال أسبانيا حيث مكث مدة نصف السنة قبل أن يعود بها إلى بروفنسا[8]. وقد مكنه ذلك من الاطلاع على أكثر مضامين وأشكال الأدب العربي في بلاد الأندلس.

غير أن شعر التغزل بالآخر الذي اشتهر به الشعراء الجوالون في بلاد البروفنس هو الحب البعيد، أو الحبيبة المجهولة، أو الحب بالوصف كما يسميه ابن حزم الأندلسي في "طوق الحمامة". وغالبا ما تكون الحبيبة المجهولة من مجتمع آخر أو على دين آخر. والحب الذي جاء به هؤلاء الشعراء الفرسان، الذين أغلبهم من الأمراء، لم يعرف هذه الحدود.

أول من نظم في هذا الموضوع من الأوربيين، هو غيوم التاسع كونت بواتيه ودوق أكيتان المتوفى سنة 1127 للميلاد. فمن ذلك قوله من قصيدة[9]:

عشـــقتُ امـــرأة لكـــن لا أعرفهـــا
لأنني لـم أرهـا أبـدا فـي حيـاتي
لا أحسنتْ لي في يوم ولا أساءتْ
وهذا لا يهمني، ما دام ليس هناك
نورمـــاني ولا فرنســـي فـــي داري

في هذه القصيدة يقص علينا غيوم التاسع كيف تعلق بحب امرأة، لكنه لم يرها أبدا، وهذا ما لم يقع في الشعر الأوربي قبله. ومن الشعراء من أحب بالوصف

دون أن يرى حبيبته، رامبو دورانج الذي هام مدة طويلة بحب فتاة لمباردية، هي كونتيسة أورجل. لم يرها رامبو بل أحبها لما سمع عنها من أوصاف حميدة شدته إليها. وقد نظم فيها عددا من القصائد. تقول أخباره إنه أحبها مدة ولم تكن له الفرصة للقائها ومات دون أن يراها[10].

ولعل أشهر من ارتبط اسمه بهذا النوع من الحب، هو الشاعر جوفري روديل (Jaufré Rudel) أمير بلاي، الذي نظم معظم قصائده في فتاة مشرقية لم يرها في حياته، لكنه هام بحبها لما سمع عنها من أوصاف وخلق حميدة من الحجاج المسيحيين العائدين من أنطاكيا. هذه السيدة المشرقية هي أميرة طرابلس الشرق، وهي حتما لم تكن إفرنجية.

ولم يصل إلينا من شعره في هذا الموضوع سوى ثلاث قصائد فقط من بين الست المثبتة في ديوانه، يقول من الأولى[11]:

لا أريـد أن يلـومني أحـد
إذا عشقت من لم ترني يوما
فهـي مـن يجعلنـي سـعيدا
تلـك التـي لـم أرهـا أبـدا
وأنـا مقتنـع بهـذا الحـب
ولا أعلم هل سيتحقق أم لا

ولعل أشهر قصائده عن "الحبيبة المجهولة" تلك التي يقول منها[12]:

لما تطول الأيام في شهر مايو
يعجبنـي غنـاء العصـافير البعيـد
وعندما أبتعد وينقطع هذا الغناء
أتـذكر تلـك الحبيبـة البعيـدة
أغدو مشغول البال ومطأطأ الرأس
حينئذ لا الغناء ولا أزهار الزعرور
تعجبنـي أكثـر مـن الشـتاء البـارد

في القصيدة الأولى من ديوانه، قرر جوفري روديل الانفصال بلطف عن حبيبته، لأنه يريد البحث عن الأفضل. فهو يرى أنه من واجب كل واحد أن يتبع

الله إلى بيت لحم، وأن يترك الملذات في هذه الظروف[13]. فهو يقصد طبعا سيدة بروفنسية حاول أن يتركها بفرنسا للذهاب إلى الأراضي المقدسة كما يفعل الحجاج والصليبيون.

فجأة تتغير وجهة الشاعر الأمير، فهو لا يريد الذهاب إلى المشرق من أجل المسيح وإنما من أجل فتاة مشرقية هي أميرة طرابلس الشرق. وقد صرح بأنه مستعد لأن يكون هناك أسيرا لدى العرب من أجل رؤية حبيبته[14]. ولا نعتقد أن من يريد الذهاب إلى المشرق من أجل السيدة مريم أو السيد المسيح، لا يهمه الأسر عند العرب.

ومن الأرجح أن يكون جوفري روديل قد غير رأيه حول الحروب الصليبية، التي استغلها القوامس والأمراء لتحقيق مآرب شخصية، فاستخدم الشاعر هذه القصائد للسخرية منهم. وقد ذهب شعراء آخرون المذهب نفسه عند ما استخدموا أغاني الحب الكورتوازي لهجو الصليبيين والسخرية من مغامراتهم وفضح نواياهم. ومن ذلك ما جاء عند ماركبرو (Marcabrun) لما تهجم، في قصيدة رعوية على الحرب الصليبية، لأنها تسببت في فراق الحبيبين، فيصور لنا ذلك على لسان الفتاة الريفية التي تبكي فراق حبيبها الذي سيق إلى الحرب، متهجمة على الملك لويس السابع (ت 576 هـ – 1180 م) الذي دعا إلى هذه الحرب وهي الحرب الصليبية الثانية[15].

وكذلك برطران دي بورن (Bertram de Born) الذي تخلف عن الحرب الصليبية لمواجهة صلاح الدين الأيوبي، ويعتذر عن ذلك للقائد كونراد الأول مركيز مونفرّا (ت 588 هـ – 1192 م) بحجة فيها الكثير من السخرية، رغم أنه شاعر حرب، فمن ذلك يقول[16]:

ثم إنني رأيت سيدتي جميلة
وشقراء وبدأ قلبي يضعف
وإلا، لكنت هناك منذ عام

وإن كان جوفري روديل لم ير هذه الأميرة فهو يعتقد بأنها تعذبه، لكنه يرضى بذلك. فالمرء الذي يتحرق بنار الحب، كما يقول، ينبغي ألا يندهش ما دامت حبيبته سيدة جميلة، سواء كانت مسيحية أم يهودية أم مسلمة[17]. ومع ذلك فهو يظن أنه لن يرى أميرة طرابلس ولن تراه، لأن هذا الحب مستحيل[18].

لكن جوفري روديل الذي انقطعت أخباره أثناء الحرب الصليبية الثانية سنة 1147 للميلاد، لم يكن مبدعا في هذا الموضوع، ولا غيوم التاسع أيضا، وإنما ظهر هذا النوع من الشعر عند شعراء الأندلس قبل ظهور حركة التروبادور بعدة قرون، وتحدث عنه ابن حزم في "الطوق" في باب "من أحب بالوصف"[19]. ولعل الشاعر سعيد بن جودي أمير العرب في ألبيرة ببلاد الأندلس، هو أول من نظم في هذا النوع من الغزل.

عاش سعيد بن جودي في عهد الأمير عبد الله في أواخر عصر لإمارة، وكان يمثل أعلى مرتبة للشاعر الفروسي. كان فارسا بطلا، ومحبا ذليلا، تعد له عشر خصال تفرد بها – في زمانه – لم يدفع عنها، هي: الجود، والشجاعة، والفروسية، والجمال، والشعر، والخطابة، والشدة، والطعن، والحرب، والرماية. عمل على مناهضة عمر بن حفصون المرتد، زعيم المعارضة وهو من المستعربة، ولما مات سوار أحد أمراء العرب، تولى من بعده سعيد بن جودي الإمارة في ألبيرة، ولقب بأمير العرب، ثم قتل غيلة وبتدبير من قبل أصحابه[20]. وكان فارسا مكتملا لاتسامه بالحب والفروسية معا، قبل أي شاعر تروبادوري، وهو أول من قال الشعر في الحب البعيد، أو الحبيبة المجهولة كما يصطلح عليه عند الغربيين. أسره عمر بن حفصون قبل أن يتولى سعيد رئاسة العرب.

لقد دخل ذات يوم مدينة قرطبة، واقترب من قصر الأمير محمد بن عبد الرحمن، فسمع جارية تغني لابنه الأمير عبد الله، اسمها جيجان (أو جان)، كانت موصوفة في زمانها بالجمال والحسن، فهام بذكرها، وبحث عن اسمها، حتى اشترى جارية من قرطبة، وسماها جيجان، لكن هذا لم يخفف من هموم حبه للجارية الأولى، التي سمعها تغني ولم يرها، فقال فيها شعرا كثيرا ولم يبق منه سوى هذه المقطوعة التي يقول فيها[21]:

سمعي أبا أن يكون الروح من بدني	فاعتاض قلبي منه لوعة الحزن
أعطيت جيجان روحي من تذكرها	هذا ولم أرها يوما ولم ترن
فقل لجيجاني: يا سؤلي ويا أملي	استوصي خيرا بروحي زال عن بدن
كأنني واسمها والدمع منسكب من	مقلتي راهب صلى إلى وثن

لقد ذهب الهولندي "دوزي" إلى أن البيت الأخير من هذه المقطوعة كأنه لشاعر تروبادوري، فهو ينطبق وما يحمله التروبادور من أفكار وواجبات نحو

حبيبته[22]. غير أن سعيد بن جودي المتوفى سنة (284 هـ – 897 م)، قد سبق بكثير شعراء التروبادور الذين ظهروا لأول مرة في البروفنس في مطلع القرن الثاني عشر الميلادي. وهذا يعني أن الشعراء الجوالين هم الذين تأثروا في هذا الموضوع بالشعر العربي في الأندلس.

يشترك الشاعران جوفري روديل وسعيد بن جودي في الكثير من الصفات، فكلاهما شاعر وفارس وأمير، وكلاهما أيضا أحب فتاة مجهولة من غير جنسه. ويعتقد أن يكون جوفري قد قتل من قبل الصليبيين وهو في طريقه إلى الأراضي المقدسة، وقد نال المصير نفسه سعيد بن جودي الذي قتل بتدبير من أصحابه. وكلاهما لم يصل إلينا من أشعارهما في هذا الموضوع إلا القليل. وهذا لا يعني أن المؤرخين أعرضوا عنها لأسباب دينية، وإنما كسدت هذه الأشعار لخروجها عن المألوف في كلا الشعرين.

ومن خلال هذا البحث، يتبين لنا أن الدين لم يكن عائقا في وجه المصاهرة بين الملتين، أو تغزل شعراء ملة بفتيات الملة الأخرى، وأن حب الآخر عند هؤلاء الشعراء لم يخضع لقيود عقائدية. ولقد رأينا أن شعراء الأندلس قد استخدموا المعاني المسيحية في قصائدهم من غير تحفظ، وهذا دليل على أن الدين الإسلامي لا يعارض هذا النوع من الحب، بل حب الآخر واحترامه هو من تعاليم هذا الدين الحنيف.

وفي الأخير، ينبغي أن نشير إلى أن الأندلس احتضنت شعراء ومفكرين من غير المسلمين بالإضافة إلى بعض الوزراء والحجاب الأندلسيين الذين كانوا من الملل الأخرى. ففي جوامع الأندلس كان الطلاب الأجانب يدرسون الفلسفة الإسلامية واليونانية، ويُحْيون الدراسات التلمودية والعبرانية. وإن دلّ ذلك على شيء، إنما يدل على مدى التسامح الديني والثقافي الذي عرفه المجتمع الأندلسي مع الطوائف الأخرى. وإذا كان ثمة صراع بين المسلمين وغيرهم منذ القرون الوسطى، فهو لم يكن صراع مع الدين، وإنما صراع العرب مع غيرهم هو صراع مع الفكر الصليبي الاستعماري والصهيوني الاستيطاني.

الهوامش:

1 – ابن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن الجزيرة، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1979، ق 1، م 1، ص 693.

2 – المصدر نفسه، ص 707.

3 – العماد الأصفهاني الكاتب: خريدة القصر وجريدة العصر، قسم شعراء المغرب، تحقيق محمد المرزوقي وآخرون، الطبعة الثانية، تونس 1966، ج 1، ص 27.

4 – المصدر نفسه، ص 24 و46.

5 – ابن حزم: طوق الحمامة في الألفة والألف، تحقيق حسن كامل الصيرفي، القاهرة 1964، ص 28.

6 – المصدر نفسه، ص 29.

7 – العماد الأصفهاني الكاتب: خريدة القصر وجريدة العصر، ج 1، ص 59.

8 – Robert Briffault : Les Troubadours et le sentiment romanesque, Ed. du Chêne, Paris 1943, p. 47.

9 – Alfred. Jeanroy : Les chansons de Guillaume IX, Ed. Champion, 2e éd., Paris 1972, p. 7.

10 – Voir, Jacques Roubaud : Les Troubadours, Ed. Seghers, Paris 1980, p. 142.

11 – Alfred Jeanroy : Les chansons de Jaufré Rudel, p. 16.

12 – Ibid., pp. 12 – 13.

13 – Ibid., p. 3.

14 – Ibid., p. 14.

15 – Pierre Bec : Anthologie des Troubadours, U.G.E., Paris 1979, p. 90.

16 – Ernest Hoepffner : Les Troubadours, dans leur vie et dans leurs œuvres, Ed. Armand Colin, Paris 1955, p. 118.

17 – Alfred Jeanroy : Les chansons de Jaufré Rudel, p. 4.

18 – Ibid., p. 17.

19 – ابن حزم: طوق الحمامة في الألفة والألاف، ص 20.

20 – ابن الأبار: الحلة السيراء، القاهرة 1963، ج 1، ص 155 وما بعدها. انظر أيضا، ابن حيان: المقتبس، نشر ملشور أنطونيا، باريس 1937، ق 3، ص 123.

21 – ابن الأبار: المصدر السابق، ص 157.

22 – Reinhardt Dozy : Histoire des Musulmans d’Espagne, Ed. Brill, Leyde 1932, Vol. 2, p. 37.

مقولة الغيرية وغائية الخطاب الصوفي عند ابن الفارض

هواري بلقندوز
جامعة مستغانم، الجزائر

لقد بات واضحا أن الخطاب الصوفي فعالية خطابية متميزة تمتلك من الآليات والشروط التي توفر له النصية ما يجعله ذا أبعاد مختلفة تضمن له الانسجام وشروط التواصل ضمن الفعل المعرفي لعملية القراءة ومعايير الاتصال الأدبي. ولا شك أن نزوع الخطاب الصوفي نحو التميز والتفرد في تشكيله أي (الفعل الإنجازي للخطاب) إنما يتجلى لدى غالبية النقاد والمفكرين والفلاسفة في التشكيلة اللغوية المختلفة والطابع المحايث للترميز، على أن تكون هذه الميزة فعلا معرفية يعكس في جوهره الفعل الوجداني الذي يتجسد في التجربة الصوفية بكل أبعادها الروحية والنفسية والاجتماعية. ومن هذا المنطلق اتسمت الخطابات الصوفية بعامة والخطاب الشعري عند ابن الفارض بخاصة بحصيلة لغوية متميزة أضحت منطلقا لتحديد الخطاب الصوفي من وجهة نظر لائحة اتصالية بمثابة حصيلة تفاعل سياقات متعددة تنزاح عن فضاء القصدية الذي بات يؤطر الفعل المعرفي للفكر الإسلامي ردحا من الزمن. وحسبنا في ذلك شاهدا ما أورده ابن الفارض من أحاديث نشوة الحب الإلهي في خمريته المشهورة[1]:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة	سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
لها البدر كأس وهي شمس يديرها	هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم
هنيئا لأهل الدير كم سكروا بها	وما شربوا منها ولكنهم هموا

يبدو أن البناء النصي لهذه القصيدة يتشكل في محورين أساسيين: المحور السانكروني والمحور الدياكروني: الذي يتجلى في البعد الحواري والتفاعلات النصية. وما نود أن نصبو إليه في هذا البحث هو تركيز النظر على المحور الثاني (الدياكروني) لقراءة الخطاب الصوفي عند ابن الفارض باعتباره محورا مركزيا في تجسيد مقولة "الآخر" ضمن مفهوم الحوارية الذي جسده ميخائيل باختين

وطورته جوليا كريستيفا إلى مفهوم التناص.

ضمن هذا المنظور تحضرنا جملة من التساؤلات: ما هي الحقيقة التي ينطوي عليها الخطاب الصوفي عند ابن الفارض؟ ما هي القيم التي يجسدها وفي أي مستوى من مستوياته؟ كيف يمكن تحديد البعد القيمي لمقولة الآخر في هذا الخطاب؟

تبدو الإجابة عن هذه التساؤلات من قبيل "المحاججة" التي نوليها وجهة منهجية من الدرجة الأولى نتكئ من خلالها على معطيات معرفية جسدها الخطاب الصوفي الفارضي. ومن ثم تتضح ملامح مقاربتنا في قراءة مزدوجة أفقية – عمودية للمحور الدياكروني يتسنى لنا بموجبها تحديد غائية المعطى الدلالي وقيمه في هذا الخطاب انطلاقا من تسليمنا بقوانين واستراتجيات التواصل المعقد فيه وما يمتلكه من سمات الإطلاق واللاتحديد ما يجعله بمثابة الآلية الكاتمة التي تشكل انفتاحه في عملية التلقي ونحسبه وضعا تأويليا لا محالة.

من المعلوم أن الحروب الصليبية التي امتدت زهاء قرنين (492 هـ – 692 هـ)، كانت لها تأثيرات بالغة في نمط الحياة بشكل عام ظهرت على أنقاضها المذاهب الصوفية المختلفة التي استغلت الفلسفة ومزجت بين ما هو من حظ النظر وبين الذوق الروحي. فظهرت صور متعددة لمذهب الوحدة، أشهرها وحدة الوجود لابن العربي (ت 638 هـ) الذي يقضي بأن وجود الله هو عين وجود العالم على نحو يكون ابن الفارض قد تأثر به في تشكيل مذهبه المعروف بـ"الحب الإلهي" إذ يقول في ذلك[2]:

وعن مذهبي في الحب ما لي مذهب
وإن ملـت يومـا عنـه فارقـت ملتـي

ولا شك أن ابن الفارض يستقي أصول مذهبه من مرجعية دينه إسلامية خالصة مستمدة من الكتاب والسنة لذ أن فعل الحب قد جسده النص القرآني من خلال قوله تعالى: "فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه"[3] وكذا قوله: "والذين آمنوا أشد حبا لله"[4]، ولعل الحديث القدسي الذي يعول عليه الصوفية بعامة وابن الفارض بخاصة في تأسيس مذهب الحب الإلهي الذي يقول فيه عز وجل "من عاد لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي

يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه"[5] وحسب بعض القراءات النقدية يكون ابن الفارض بمذهبه عن الحب الإلهي قد تأثر ببعض النظريات الفلسفية الإسلامية وغير الإسلامية فكان أن تعددت الرؤى في نظرية الحب الإلهي، ويتضح ذلك بخاصة من خلال علاقة مذهب ابن الفارض بهذه النظريات والمذاهب الصوفية الأخرى كنظرية الحلول والاتحاد للحلاج وخاصة ما يعرف بوحدة الوجود لابن العربي بوصفها أقوى النظريات شيوعا في عصر الإشراق الصوفي ما بين القرنين الثالث والرابع الهجريين.

إن الحقيقة التي لا يخامرها شك هي أن المدونة المصطلحاتية الصوفية تتمتع بحقل دلالي متميز يكون أشد التصاقا بالتجربة الصوفية وأبعد عن الدلالات المعجمية المألوفة الأمر الذي خول للخطاب الصوفي أن ينجز شفرة لغوية جديدة تناور من زاوية مختلفة ضمن حلقة التواصل الأدبي. وأبرز مثال على ذلك مصطلح "الوحدة" الذي يعود في أصوله الإسلامية إلى تفكير كلامي بحث يقضي بنفي الشريك والضد والند والشبيه والمثيل وكل ما عدا الله على أن تكون الأولى عقيدة العوام، ووحدة الوجود توحيد الخواص[6]. ومن ثم انطلق الصوفية من المعنى الثاني لهذا المصطلح على أن التوحيد إدراك ذوقي معرفي ووجداني عميق بوحدة الخالق التي تفنى أمامها كل ذات سوى الله. إذ أن الوحدة عند الصوفية هي مرتبة التعين الأول[7] بذلك ابتكر الصوفية مصطلحا جديدا هو "الفناء" الذي "هو عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها... وأيضا فناء هو فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك"[8].

فإذا جاز لنا بناء على ما تقدم التسليم بوجود تشابه في التصور العام لمفهوم الوحدة بين الوحدة الفلسفية والوحدة الصوفية فإن الفرق واضح لا غبار عليه في التجربة التي يجسدها هذا المفهوم بين المجالين "إذ أن الوحدة الصوفية تجربة يعانيها الصوفي ويدركها ذوقيا وشهوديا ولذا فأصدق تسمياتها هو (وحدة الشهود) في حين إن الوحدة الفلسفية نظرية تعقل ولم يدركها الفيلسوف بل يكفي اقتناعه بها عقلا"[9].

نجد أنفسنا الآن أمام مفهوم جديد أسس له الصوفية وابن الفارض على وجه الخصوص ضمن الفلك العام لمذهب وحدة الوجود ألا وهو (وحدة الشهود).

والشهود في عرف الصوفية هو: الحضور والرؤية الحق بالحق ومنهم من يرى بأن الشهود هو "العبور من الكثرات الموهومات الصورية والمعنوية والوصول إلى مقام التوحيد العياني... عندها يرى العبد نفسه وجميع الموجودات قائمة بالحق فتنتفي الغيرية... من أمام بصره"[10].

ومن ثمة يتأرجح مفهوم وحدة الشهود عند الصوفيين من الفعل المعرفي العقائدي إلى الفعل الوجداني العاطفي فتصبح هذه الوحدة حالا أو تجربة يعانيها الصوفي لا عقيدة ولا علما ولا دعوى فلسفية يحاجج عليها أو يحتج لها، ومن ثمة ينتقل الصوفي من حالة الوعي الفردي إلى الوعي المزدوج، على أن ينسف هذا الأخير كل ذات أمام الذات الإلهية، على نحو تتضح فيه حقيقة الله مرادفة للواقع الحميم[11].

ومن هذا المنطلق فرق الصوفية بين علم التوحيد بوصفه معرفة تقوم على العقل والاعتقاد والذي اختص به جمهور الناس وعين التوحيد الذي هو حال وحدة الشهود التي ليست علما ولا اعتقادا ولا معرفة. وهكذا يكون ابن الفارض قد أدرك الوحدة وشهدها في حال فنائه من حيث جسدها في خطابه المشكل من جملة من المصطلحات انتزعها من نظرية (وحدة الوجود) وما لابسها من نظريات سابقة بوصفها أدوات معرفية استعان بها على تصوير حال شهوده بدوام الحالة النفسية المسيطرة، فلم يشهد غير ذات واحدة فنيت فيها كل الذوات هي ذات الله بمعزل عن نظرية الحلول والاتحاد التي قال بها الحلاج سابقا. فمن ثمة سعى ابن الفارض إلى نفي الثنائية بين الله والإنسان من جهة وبين الله والكائنات من جهة ثانية إذ يقول[12]:

وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني — هنالــك إياهــا بجلــوة خلــوتي

خلت في تجليها الوجود لناظري — ففــي كـل مرئــي أراهـا برؤيــة

من هذا المنظور جسدت تجربة الكتابة الشعرية في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض نموذجا حيا يعكس رؤية فنان وخيال شاعر وشطحة صوفي وضع بإزائه المتلقي في وضع تواصلي معقد تتعارض فيه تقاليد القراءة مع أفق التأويل.

المقولات المعرفية لشعر المعتقد في الخطاب الفارضي:

من خلال استقراء شعر ابن الفارض يتضح لنا أن منظومة الكتابة وآلياتها في هذا الخطاب تجسد قضية الشعر والمعتقد، التي تتمفصل حولها أغلب مقولات

"وحدة الشهود" مذهب ابن الفارض المعروف حتى هذا السياق يمكننا أن نلخص الفعل المعرفي للخطاب الصوفي الفارضي على النحو التالي:

وحدة الخلق – الحقيقة المحمدية:

إن المتأمل في الخطاب الشعري عند ابن الفارض يهتدي إلى مقولة "الحقيقة المحمدية"، التي جسدها الشاعر من خلال الفعل المعرفي، والتي تقضي بأزلية الروح المحمدي وقدمه وسبق وجوده كل الموجودات إذ تقدمت حقيقته على كل الأشياء والخلفاء والأولياء وأفاض نور باطنه على أولئك وهؤلاء، فظهر ما ظهر على أيدي الأنبياء من المعجزات وعلى أيدي الخلفاء والأولياء من الكرامات. وقد عبر ابن الفارض عن هذه النظرية تارة بمصطلح "صحو الجمع" وهو مقام النبي محمد عليه السلام ومنزلته بين الأنبياء، وتارة أخرى بمصطلح القطب المعنوي الذي هو الحقيقة المحمدية الأزلية. والقطب في عرف الصوفية جمعاء هو الإنسان الذي اختص بما لم يختص به غيره من الكمال في العلم والقدرة على التصرف كما أنه يلجأ في كثير من الأحايين لذكر مفهوم القطب بألفاظ أخرى من مثل الروح والمعنى ولنا أن نستشهد ببعض الأبيات في هذا المقام إذ يقول ما نصه:

فبي دارت الأفلاك فأعجب لقطبها — المحيط بها والقطب مركز نقطة
ولا قطب قبلي عن ثلاث خلفته — وقطبيه الأوتاد عن بديلة

ويقول بخصوص قضية الفيض فيض الأرواح من روح النبي (ص) والأجسام من جسمه:

وروحي للأرواح روح وكل ما ترى — حسنا في الكون من فيض طينته

والفيض في عرف الصوفية "عبارة عما يفيده التجلي الإلهي"(13). وقوله كذلك:

وكل الورى أبناء آدم غير أنني — حزت صحو الجمع من دون إخوتي
فسمعي كلمي وقلبي منبئ — لأحمد رؤيا مقلة أحمدية

يبدو جليا أن ابن الفارض وإن كان قد جسد مقولة الوحدة المحمدية الأزلية فقد عبر عنها بلسان صحو الجمع نفسه أي بلسان صاحب المقام محمد عليه السلام منسوبا إلى الشاعر نفسه على مستوى البناء اللغوي. وبالتالي يمكننا القول إن الضمير النحوي في هذه الأبيات يؤدي دورا مركزيا في الفعل الوجداني المجسد

لهذه المقولة. وعلى غرار ذلك تكشف لنا الحركية النصية التي راهن فيها الخطاب الفارضي على سلطة النص والمرجع ولا سيما ما يتعلق بتجسيد مقولات معرفية تنخرط في دائرة شعر المعتقد كل هذا يكشف لنا عن علائقية نصية وبمصطلح أدق حسب تعبير جيرار جينات الإفراز النصي (Métatextualité) الذي يقودنا حتما إلى القول بالتناص بحيث يتعين علينا أن نترصده في المحور الدياكروني – العمودي على أن يكون النص اللاحق (Hypertexte) والممثل في البيتين السابقين اللذين يجسدان أزلية نبوة محمد مرتبطا بنص سابق بوساطة عملية تحويل وبشكل مضمر. وفي هذه الحالة يتعين علينا أن نحدد النص السابق في الأحاديث النبوية التي تثبت قدم النبي عليه السلام من حيث الخلق ومنها "آنا أول الناس في الخلق" و"أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر" و"كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"[(14)].

ولعل تصور ابن الفارض لفكرة الحقيقة المحمدية يجعلنا نستحضر بعض النظريات الإسلامية وغير الإسلامية نذكر منها نظرية فيلون اليهودي والمسيحيين في "الكلمة" ونظرية أفلوطين في "الفيض" فيض النفوس الجزئية من النفوس الكلية والأجسام الجزئية من الجسم الكلي، وكذا عقيدة الشيعة في "النور المحمدي" وعقيدة الإسماعيلية الباطنية في "الإمام المعتصم" والتي تدور معظمها في فلك واحد يجسد أزلية الحقيقة الواحدة التي كانت مصدر فيض وانبثاق. وفي كل الأحوال يكون التشابه بين قدم الحقيقة الواحدة في تلك النظريات وقدم القطب المحمدي على باقي الموجودات في نظر ابن الفارض، إلا أن الفرق يتضح جليا في منهج تجسيد هذه المقولة على نحو يكون فيه الفعل العقلي المعرفي سمة بارزة لتجسيدها في تلك النظريات بينما يجنح ابن الفارض إلى منهج ذوقي خالص يخضع لسلطان الوجد ممثلا في الفعل الوجداني الباطني.

وحدة الأديان:

إن الحقيقة التي لا مناص منها هي إن القضية التي تجسدها تجربة الكتابة الشعرية عند ابن الفارض حول الشعر والمعتقد تأخذ بعدا متميزا يختلف عن التصور التقني الذي ينبني على ثنائية مركزية: الإيمان – الكفر، الحلال – الحرام وعندئذ يتعداه إلى أحادية إطلاقيا تقضي بالنظر إلى الأديان المختلفة والمتباينة على أن غايتها واحدة ومشتركة هي توحيد الواحد الأحد. ولنا ههنا وقفة منهجية دقيقة مع هذه المقولة نرجئ الحديث عنها إلى مقام لاحق، على أنها تفتح فضاء

شاسعا للحوار مع الآخر، نكتفي إذن بالإشارة إلى أن تجسيد هذه المقولة في الخطاب الفارضي يكون قد سلك نوعا من الحوارية قريبا من التناص والاقتباس وذلك في مستوى التمفصل السياقي للمحور الدياكروني – التاريخي على نحو ما يذهب إليه جماعة "إخوان الصفا وخلان الوفا" من القول بوحدة الأديان.

وحدة المعرفة:

وحدة المعرفة وفطريتها تمظهر آخر من تمظهرات مذهب الوحدة عند ابن الفارض التي جسدها الفعل المعرفي للخطاب الصوفي في نظرية الحب الإلهي بوصفها موضوعا ومنهجا. ويجنح اعتقاد ابن الفارض في هذا المجال إلى أن النفس مصدر المعرفة وان هذه المعرفة قد طبعت بها منذ الأزل وقبل اتصالها بالبدن الذي أفسد عليها حياتها الأولى(15).

ويعتقد الصوفية عامة وابن الفارض خاصة أن سبيل المسالك إلى إدراك هذه المعرفة هو المكاشفة في تلقي العلم الإلهي بعد اجتياز مراحل طويلة من المجاهدة تصفو فيها النفس من كدرها وتعود المعارف منتقشة على صفحاتها. والمكاشفة ههنا تطلق بإزاء تحقيق الإبانة بالقهر وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة وفي كل الحالات هي نتيجة معرفية لعقل وجداني ينبني على رياضة ومجابهة النفس. ولا شك أن هذه الفكرة يؤطرها نص لاحق هو قوله تعالى: "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا" وهكذا يغدو الفعل المعرفي في نظر الصوفية متجاوزا للمدركات الحسية على نحو يكون فيه السالك أعلى مرتبة من العالم.

هكذا نكون قد كشفنا النقاب عن الجوانب الفكرية للفعل المعرفي والوجداني في تشكيلة الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والتي قامت أساسا على مذهب الحب الإلهي الممثل في فكرة الوحدة المركزية وما يلابسها من مقولات جزئية تتمفصل في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض على المستويين السانكروني والدياكروني وهي وحدة الشهود، وحدة الحقيقة المحمدية، وحدة الأديان، وحدة المعرفة.

مقاربة منهجية لتأويل الخطاب الفارضي:

يتسنى لنا في هذا المقال بعد عرض فحوى الخطاب أن نشتغل على قراءة تأويلية هرمينية تهدف إلى فحص إشكالية الحقيقة وعلاقتها بالغيرية في المحور القيمي لغائية الخطاب لابن الفارض. إن القراءة الهيرمينية للخطاب الصوفي

الفارضي تنبني على أربعة مقومات أساسية هي:
- العلاقة الحيوية بين فهم الكل وفهم الجزء – التحليل والتركيب.
- إشكالية المسافة الثقافية بين الأفق التاريخي للخطاب وأفقه الحاضر.
- إشكالية المعنى الأساسي للنص الجلي أو الخفي.
- إشكالية الآخر بوصفه الطرف الغريب عن النصية.

لا شك أن أي إجراء قرائي بفعل استثماره لهذه المقومات يراهن على شرعية عملية التأويل بوصفها قراءة للخطاب الصوفي. إن فحص شمولية الرسالة للخطاب الفارضي من المنظور التأويلي ينبني على فحص شروط الاتساق بين الوحدات اللسانية (صوتية، تركيبية، دلالية) والانسجام بين منظومة الأفكار والأحكام والقيم والمعتقدات والسياقات الاجتماعية بشكل عام[16]. ومن ثمة يلحظ القارئ لخطاب ابن الفارض أن الاتساق يتجسد في الحضور والانسجام في مستوى الغياب وتلكم خصوصية يجسدها ابن الفارض في الطابع الترميزي للخطاب الممتد في قصدية سيميائية. من هذا المنظور بإمكاننا القول إن العلاقة بين الاتساق والانسجام من منظور تداولي تعكس في جوهرها العلاقة الحيوية بين فهم الجزء وفهم الكل من منظور تأويلي. ولما كان الكل يسجد مقولة الغياب يتعين علينا أن نسبر أغوار الخطاب الفارضي في المحور العمودي وبالتالي البحث في غائية الخطاب. إن فعل التأويل يسمح للذات بالتعليق على النص بنقله إلى "الماذا يعني". واثر فحص العلاقة بين المكون اللساني والمكون السيميائي يقترب القارئ المؤول من توضيح ثنائية العلة الغاية الخاصة بالأثر المكتوب. هذه الثنائية التي تسمح لنا بفحص إشكالية المسافة الثقافية بين الأفق التاريخي والأفق الحاضر للخطاب.

ومن هنا نلمس علاقة تغيير على مستوى فكر الذات لأن الذات تفهم نفسها أمام النص ومن خلال التلقي منه شروط ذات أخرى مغايرة للأنا الذي حضر إلى القراءة[17] وعلى غرار ذلك فمن المؤكد أن التأويل القديم للخطاب الصوفي الذي ينخرط في البيئة الثقافية للخطاب نفسه ينطوي على معطيات دلالية وثقافية خاصة بتلك الفترة. بينما يمثل التأويل الجديد رؤية ثقافية أخرى تتشكل من إفرازات اندماج الأفقين بتعبير غادامير سرعان ما ينتج لنا قراءة جديدة تجسد لنا إشكالية المعنى الأساسي لهذا الخطاب بوصفه تجربة تأويلية تقوم على الاختلاف داخل الثقافة الواحدة والخطاب الواحد. وبالتالي تجسد حضور الآخر والاعتراف بالغيرية، "ذلك

المفهوم الذي يحيل على الذات أو الموضوع بوصفه شيئا مختلفا يعني الآخر الذي تدركه الذات حيال هذا الموضوع، هذه الذات تتموقع في علاقة النفي مع الموضوع سرعان ما تؤول إلى لا ذات"[18].

معلوم أن مشروعية عملية التأويل تتحقق حيث يحتمل كل نص الانفتاح على نصوص أخرى ما لم يكن مركزا لنفسه وإلا ظل يحتمل الإقصاء أي إقصاء النصوص. ضمن هذا السياق تدعو المقاربة الهرمينية إلى فهم مقولة التناص وفقا لآليات التأويل على أن يكون فهم النص متوقفا على اعتبار تشكيلته الحوارية مع النصوص الأخرى على نحو تكون فيه مقولة التناص وسيلة إجرائية ومنهجية تجسد مفهوم الغيرية وموقعها ضمن الكفاية التأويلية للخطاب.

التأويل القيمي والغيرية:

إذا كانت القراءات التقليدية للخطاب الصوفي تقوم على ثنائية قيمية لا تستقل عن فضاء التصور الفقهي والديني (إيمان، كفر وحلال، حرام) كإقصاء للآخر فإن القراءة التأويلية التي تنشد غائية الخطاب الصوفي تتجاوز هذه الثنائية على المستويين المعرفي والوجداني وتقر في المقابل بأحادية القيمة الكونية الخالدة. وقد مر بنا في مقام سابق كيف تقصد ابن الفارض في خطابه هذه القيمة وعبر عنها معرفيا في مقولة وحدة الأديان. ضمن هذا المنظور يتحقق حضور الغيرية كإقصاء للإقصاء أي تجاوز إقصاء الآخر بوصفه طرفا مشاركا في الآن نفسه في الحوار الإنساني والديني.

وبالنظر إلى ذلك يمكن القول بأن الخطاب الصوفي الفارضي يجسد قيمتين أساسيتين جمعهما معا في مذهب واحد هو الحب الإلهي.

1- قيمة الحب: حب المرأة والخمرة والطبيعة هو حب إلهي وهو موضوع وغاية جسده الشاعر في خطابه معرفيا ووجدانيا. ولما كانت هده القيمة ذات بعد إنساني كوني يمثل المشترك الذهني اتضحت معالم الغيرية في المستوى الأفقي.

2- قيمة الألوهية تتمحور هذه القيمة في المستوى العمودي للفعل المعرفي في الخطاب الصوفي على أنها قيمة كونية خالدة تجسد مفهوم الحوار والتفاعل وبالتالي إفساح المجال لنشاط الغيرية بان تشارك هوية الأنا في سلطة القيم الإلهية.

بإمكاننا القول إن قيمتي الحب والألوهية تغدوان عكس الإقصاء وتحث على حضور الآخر.

الهوامش:

1 – ديوان ابن الفارض، دار بيروت، 1979، ص 140 – 143.

2 – المصدر نفسه، ص 27.

3 – من سورة المائدة، الآية 54.

4 – سورة البقرة، الآية 165.

5 – رواه أبو هريرة، وأخرجه البخاري، ج 8، ص 105.

6 – ينظر، عبد الخالق محمود: مقدمة شرح ديوان ابن الفارض، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، دار روتابرينت، (د. ت)، ص 29.

7 – ينظر، أنور فؤاد أبو خزام: معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة د. جورج متري، مكتبة لبنان ناشرون، 1993، ص 184.

8 – المرجع نفسه، ص 137.

9 – عبد الخالق محمود: المرجع السابق، ص 29.

10 – أنور فؤاد أبو خزام: المرجع السابق، ص 105.

11 – انظر، كولن ولسن: الشعر والصوفية، ترجمة عمر الديراوي، دار الآداب، بيروت 1979، ص 38 – 40.

12 – ديوان ابن الفارض، ص 114 – 115.

13 – أنور فؤاد أبو خزام: المرجع السابق، ص 138.

14 – ينظر، عبد الخالق محمود: المرجع السابق، ص 38.

15 – المصدر نفسه، ص 41.

16 – ينظر في هذا المقام، محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، المغرب 1988، ص 11 – 17.

17 – P. Ricœur, in Esprit, Juin – Août, 8 – 9, 1986, p. 241.

18 – Voir, Robert Misrahi : Qui est l'autre ? Ed. Armand Colin, Paris, 1999, p. 213.

الغيرية أحد مباحث الوجود

د. عبد الإله بن عرفة
جامعة الرباط، المغرب

إن مبحث الغيرية مبحث دقيق وخطير لأنه أحد متعلقات مبحث الوجود بصفة عامة، ولا يمكن فهم الغيرية فهما صحيحا إلا بوضعها في سياق مبحث الوجود. وقبل أن نلم بذلك لا بد من التعريف بمفهوم الغيرية من حيث اللغة.

إن كتب اللغة تقول أن لفظة "غير" من حروف المعاني، وتكون نعتا وتكون بمعنى لا. كما أن غير تأتي بمعنى سوى. وتكون كذلك بمعنى إلا، أي استثناء كقولك: "هذا درهمٌ غير دانق، أي إلا دانقا. كما تكون "غير" اسما، تقول: مررت بغيرك وهذا غيرك. وفي التنزيل العزيز: "غير المغضوب عليهم ولا الضالين". وجاءت مخفوضة لأنها نعت للذين.

يترتب على هذا أن لفظة "غير" تعني السوى. والكلمتان تترادفان، يقول الشريف الجرجاني في كتاب التعريفات: "السوى هو الغير وهو الأعيان من حيث تعيناتها". ويقول عبد الرحمن جامي في شرحه للفصوص (ص 51): "وسوى للحق وغيرٌ له فأنت عالم وسوى وغير للحق من حيث التقييد والتعين، وما شاكل هذه الألفاظ أي العالم والسوى والغير".

ويقول أبو الحسن الششتري في إحدى قصائده:

طهر العين بالمدامع سكبا	من شهود السوى تزلْ كل عله
وانخلِع عنك يا خليع غرامي	لا يكن غير وجهنا لك قبله

وتأتي الغيرية في مقابل العينية، وهي كون كل من الشيئين خلاف الآخر. كما أنها تأتي بمعنى إيثار حب الغريب وهي هنا خلاف الأنانية.

الهوية والغيرية:

فهي حين تقابل العينية فبمعنى أنها تقابل عين الشخص أو الشيء أي هويته لأن الهوية هي حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية العينية، وذلك منسوب إلى هو. فكل ما كان في جانب العينية والهوية والذاتية

والوحدة يميل إلى التطابق والمساواة والتماثل. أما ما كان مخالفا للهوية والعينية والذاتية فهو غير وسوى. ومفهوم الغير مفهوم سلبي في صورته لأن كل ما خرج عن الذات صار غيرا أي غريبا، والغريب متهم في غرابته لأنه مجهول، وكل مجهول يخيف. ألا ترى أننا نسمي الكذب والباطل في العربية ببنات غير، لأنهما غير للحق، وغير الحق باطل أي عدم. فالكذب والباطل هو تزييف للحق وإظهار لعدم في صورة وجود. لكن لماذا اشتقت الهوية في العربية من ضمير الغائب المفرد المذكر "هو"؟ أما في اللغات الأوربية، فنرى أن لفظة التماثل هي التي تعبر عن الهوية فنقول (Identité). أي أن الذي يماثل الشخص أو الشيء من صورة ذهنية أو غيرها هي هويته التي ينعت بها ويوصف بها. أما في العربية فإن ضمير الغائب هو الذي ينعت هوية الشخص أو الشيء. لماذا كان هذا الغائب غير الحاضر هو الذي أقيم للتعريف؟

الجواب – والله أعلم – يكمن في كون الضمير الذي يسمى أيضا بضمير الشأن في العربية من أعرف المعارف، بل هو أعرفها، فلا أعظم منه في تحديد المعرفة. إن الهوية هي هذا الشيء الغائب، ومع ذلك فهو أكثر حضورا من غيره. واسمع إلى الشيخ الأكبر يقول في الصلاة الفيضية: "نقطة البسملة الجامعة لما يكون ولما كان، ونقطة الأمر الجوالة بدوائر الأكوان، سر الهوية التي في كل شيء سارية، وعن كل شيء مجردة وعارية". إنها سارية في كل شيء لأنها وجه تعريف كل شيء. وهي عارية عن كل شيء لأنها معارة لذلك الشيء، إذ أنها الغائب والغيب فيه. فالإعارة من الحق لكل شيء، وما ذا أعارنا؟ لا شيء غير الوجود، فتلك هويتنا. فليس لنا الوجود بالأصالة وإنما هو بالنيابة والإعارة. فهويتنا الوجود.

إن الحروف التي تجمع ذلك الضمير هي الهاء والواو. فالهاء أدخل حرف في الجوف، فهي تخرج من أقصى الحلق. أما الواو فإنها تخرج من آخر مخرج وهو الشفتين. فكلا الحرفين باطن وظاهر وأول وآخر، أي أنهما جمعا خصائص جميع الحروف. فالهاء من عالم الغيب، والواو من عالم الشهادة. وهوية الشخص كذلك جامعة لهذا الغيب وتلك الشهادة، فهي حاضرة غائبة. ومن باب الإشارة، فإن الهاء تدل على الحفظ لها ولغيرها. أما الواو فإنها تدل على الحفظ الذاتي فقط. والهوية حفظ مزدوج. وذكر الهو عند الصوفية من أعظم الأذكار. يقول تعالى "هو الله الذي لا إله إلا هو" فبدأ بمثل ما به ختم. بدأ بالهوية وختم بها. فالهو الأولى

غير الثانية، فالأولى هي هوية الله العارية عن كل شيء، لأن الله كان ولا شيء معه. والثانية هي هويته السارية في كل شيء، وهو الآن على ما عليه كان.

الغير والسوى:

فالذي يقف إزاء الهوية والعينية والإنية والذاتية هو الغيرية لأنها سوى لها. قد تأتي كلمة الغير بالجمع فنقول الأغيار. أما السوى فتأتي مفردة وإن كان لها جمع وهو أسواء. والفرق بين سوى وغير هو أن سوى لها معنيان، فهي تكون بمعنى نفس الشيء، وتكون بمعنى غير. ففي المعنى الثاني ترادف كلمة غير، ومن هنا استعمالاتها بنفس المعنى. أما بالمعنى الأول، أي حين تكون سوى تدل على نفس الشيء فإنها تقترب من معنى الهوية التي قلنا أنها مبنية على التماثل. لذا نقول سِي الشيء أي مثله، والسيان المثلان. والمثل في العربية غير النظير والشبيه. فالمثيل هو المساوي في جميع الوجوه، والشبيه هو المساوي في أغلب الوجوه؛ أما النظير فهو المساوي في بعض الوجوه.

الغيرة دافعة للغيرية:

إن مفهوم الغيرية له علاقة بمفهوم الغيرة. فالغيرة هي كراهة شركة الغير في حقه. لذا كانت الغيرة نوعا من التوحيد أو التوحد لأنها ترفض الشركة والإشراك. وقد ورد في بعض الآثار "اقتلوا من لا غيرة له" أي اقتلوا المشرك غير الموحد. وثبت في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن سعدا لغيور وأنا أغير منه والله أغير منا". ومعنى أن الله غيور أي أنه لا يحب أن ينكشف السر الذي بينه وبين عبده. أو أن ذلك بمعنى أنه يمنع أن يحب غيره أو يعبد من دونه. أي يجب إفراده بالمحبة والعبادة. إن الرب غيور فإذا ظهر حكم غيرته بطل ظهور الغير والغيرية. أو نقول إذا ظهر سلطان الغيرة سقط برهان الغيرية. فالغيرة دافعة للغيرية. والغيرة تستدعي المغاير ولا غير على الحقيقة إلا أعيان الممكنات من حيث ثبوتها لا من حيث وجودها. ومعنى أن الغيرة تطلب الغير كون الرب مثلا يطلب المربوب، والقادر يطلب المقدور والإله يطلب المألوه لتظهر أحكام الأسماء الإلهية. ومن غيرة الحق أنه غار أن تكون أوصافه نعوتا لغيره "الكبرياء ردائي والعظمة إزاري من نازعني واحدا منهما قصمته". والحديث له عدة روايات.

وقد يأتي مفهوم الغير أو الغيرية كمرادف لضمير المخاطب "أنت". يقول الحاتمي في فصوص الحكم، (ص 126): "والغيرة ساترة للحقيقة لأنها من الغير،

والغير أنت". ومعنى ذلك أن الغيرة، وهو يستعملها كمرادف للغير والغيرية، حجاب على حقيقة الوجود. فالغير، أي أنت أيها المخلوق حجاب وستر على الوجود القديم. فأنت الوجود الظاهر الذي احتجب به الوجود القديم. وليس لك أيها الغير وجود مستقل عن وجوده.

إن هذه الضمائر في العربية يمكن أن نصنفها صنفين. فالأنا والهو في مقابل الغير والأنت. أي أن ضميري المتكلم والغائب اللذان يشيران إلى الأنية والذاتية والهوية في مقابل ضمير المخاطب والغير الذي هو مخاطب مجهول. والأنية هي وصف إلهي بهذا المعنى، وقد يتوهم المخلوق أن له إنية فتكون إذ ذاك حاجبا له عن إدراك الخالق. يقول الحسين بن منصور الحلاج الذي أضناه حجاب الإنية:

بينــي وبينــك إنــي ينــازعني فارفع بفضلك إنِني من البين

أما الششتري، فقد قال لما سمع مقرئا يقرأ: "إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني":

انظر للفظ أنا يا مغرما فيه من حيث نظرتنا لعل تدريه
خل ادخارك لا تفخرْ بعارية لا يستعير فقير من مواليه
جسوم أحرفه للسر حاملة إن شئت تعرفه جرب معانيه

حيث يؤكد على حقيقة الفقر من الإنية التي هي وصف للغني أظهرها لما تجلى للجبل فخر موسى صعقا.

كان لا بد أن نميز بين هذه الاستعمالات حتى نحيط بمفهوم الغيرية وانصباغه مع المفاهيم الأخرى في بحث للمستحدثات اللغوية، لذا كان لازما لفهم الغيرية من وضع هذه الضوابط، والتمييز بين مختلف الاستعمالات.

فماذا نفهم من التراث الروحي والغيرية؟

هل الواو عاطفة تدل على مطلق الجمع بين هذين المتضايفين، أعني التراث الروحي والغيرية؟ أم أنها من باب عطف العام على الخاص أو العكس؟ أو عطف الشيء على مرادفه، أو عطف المقدم على متبوعه للضرورة؟ فما هو وجه الشبه بين هذين المتضايفين إذن؟ وما هو الجامع بينهما؟

يظهر لي أن المقصود هو مفهوم الغيرية في التراث الروحي، أي كيف تتعامل مختلف المشارب الروحية مع مفهوم الغير كمرادف للآخر؟ وعلى هذا

الأساس يكون معنى الغير والغيرية هو مفهوم مرادف للآخر كيفما كان ذلك الآخر. وهذا مفهوم أضيف إلى المفاهيم الأخرى التي ذكرنا كالإنية والأنتية والهوية والذاتية والسوى والعالم. فالواو بمعنى "في"، فهي من باب عطف الخاص على العام لأن التراث الروحي في كل حضارة له تصور عن الغير وغير الغير. فنحن بصدد البحث عن كيفية تعامل كل تراث روحي مع الغير أو الآخر. الآخر هو أحد الشخصين أو الشيئين، ويكونان من جنس واحد. قال المتنبي:

ودع كل صوت غير صوتي فإنني   أنا الصائح المحكي والآخر الصدى

ويأتي بمعنى الغير كقول امرئ القيس:

إذا قلت هذا صاحبٌ قد رضيته   وقـرتْ بـه العينـان بـدلت أخـرا

وفي الآخر معنى الأخوة، أي المثلية غير التامة، من لفظة أخ. إلا أنها أخوة تأخرت إما زمانا أو مكانا أو وجودا. فكل من تآخى تأخر، فظهر الفرق بين الأخ وأخيه. وكلما ابتعد الأخ وتأخر صار أخرا.

ويحضرني عنوان لكتاب أسال كثيرا من المداد في وقته للدكتور محمد عابد الجابري تحت عنوان "نحن والتراث". وكثيرا ما أغاضني ذلك العنوان، بل الواو الرابطة بين طرفي جملة العنوان. وكنت أقول وقتها ليته أزال الواو كلية حتى يصير عنوان الكتاب "نحن التراث"، بمعنى أن التراث هو هويتنا ما دام أنه يشمل كل الحمولة الحضارية. فإذا ما عدم عدمت الهوية إطلاقا. أما العنوان "نحن والتراث" فإنه يضع تقابلا بين شيئين ليسا في حقيقة الأمر إلا شيئا واحدا باعتبارين مختلفين ونسبتين مختلفتين. وما أشبه ذلك العنوان بعنوان ملتقانا، "التراث الروحي والغيرية"، أي نحن كحملة لهذا التراث الروحي؛ والغير كآخر لنا، كيف يرانا؟ وكيف يتعامل كل غير مع غيره؟

بعد هذه التوطئة الضرورية لفهم الغيرية، يظهر أن الغير والغيرية يقصد منه الآخر الذي هو من نفس الجنس. وما نريد أن نلم به في موضوعنا هو الغير، ليس كمقابل للقديم لأنه ليس كذلك؛ بل كتعين من تعيناته، إذ لا وجود للغير مع العين. لا وجود للسوى مع الذات، لا وجود للعالم مع الله، فلا تقنع بسواه. وموضوعنا يندرج تحت مبحث الوجود كما أسلفنا.

إن للوجود من حيث هو مرتبتين: الأولى مرتبة بطون؛ والثانية مرتبة ظهور.

والأولى أي مرتبة البطون تنقسم كذلك إلى مرتبتين: الأولى منهما مرتبة الذات البحت والهوية الصرفة والوجود المحض والمطلق عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق. فلا وصف ولا رسم ولا اسم ولا نعت، بل إن هذه المرتبة هي اعتبارية فقط. ولا تتعقل الذات فيها إلا بتجردها عن جميع القيود والنسب والاعتبارات والإضافات. وتسمى هذه المرتبة بالهو أو الله في أحد إطلاقاته الثلاثة. فالإطلاق الأول هو على الذات في صرافتها وتجردها عن جميع القيود والعلائق. والإطلاق الثاني هو على مرتبة الألوهية في جمعيتها لنسب الصفات والأسماء والأفعال. وبعبارة هي نسبة كونه تعالى إلها يطلب مألوها. أما الإطلاق الثالث فهو انصرافه وإطلاقه على كل اسم إلهي آخر. فحين يقول المريض يا الله، فإنه في حقيقة الأمر كما لو قال: يا شافي وهكذا في غيره من الأسماء الأخرى.

وتسمى المرتبة الأولى من مراتب البطون بأسماء كثيرة عند الحكماء الإلهيين. ومن ذلك مرتبة جمع الجمع والغيب المطلق وغيب الهوية وحضرة الطمس وبحر العمى وحضرة العمى والعمى الذاتي والبطون الذاتي والبطون الأكبر لأنه ليس لها صورة تتعقل ولا كم ولا كيف ولا لها مكان ولا زمان ولا يلحقها تقديم ولا تأخير ولا يتوهم معها وجود غير ولا غيرية. فلا اسم يسمها ولا وصف ينعتها ولا حد يقيدها. فلا امتياز فيها لأحدية ولا كثرة لانطماس الجميع في بحر الذات وعدم ظهور أي شيء أصلا. لذا ذهب البعض إلى أن الأسماء كلها أسماء صفات حتى اسم الله والرحمن، بالنظر إلى هذه الحضرة التي لا تحد ولا تنعت ولا توصف. وليس للمخلوق في هذه الحضرة التي هي حضرة الحضرات وحقيقة الحقائق أي نصيب بأي وجه كان. فهي مرتبة الكنه الذي لا يطلع عليه أحد سوى الحق تبارك وتعالى. ومن هذه الحضرة قالوا: لا يعرف الله إلا الله، ولا يعلم هو إلا هو. وفيها يتجلى الحق على ذاته بذاته من ذاته لذاته. فهي حضرة الغنى المطلق لأنه مستغن بظهوره لذاته.

والمرتبة الثانية من مراتب البطون هي مرتبة الأحدية المطلقة، وهي مرتبة اعتبار الذات وتجردها عن جميع النسب والقيود والإضافات إلا عن نسبة الأحدية عن الكثرة والغيرية. فإن الذات عند تجليها لذاتها ظهرت بتلك الأحدية، فأظهرت انفرادها بالوجود. فهذه المرتبة هي نفسها مرتبة الذات البحت في محو جميع النسب والإضافات والغير والغيرية إلا أن حكمها نزل عن السذاجة المحضة بنسبة الأحدية

التي هي أول نسبة على الإطلاق.

ويطلق على الذات في هذه النسبة لفظ "الأحد" الذي هو اسم للموجود الذي ليس لغيره معه وجود. ولا يتجلى الحق تعالى بالأحدية لغيره إطلاقا. فما للخلق فيها من ملك ورسول ونبي وولي إلا الإيمان بالغيب. فإن خواص المقربين لما أشرفوا على بلاد الذات، ووصلوا بالكشف إلى التعين الأول عرفوا أن وراءه شيئا لا يعرف منه إلا وجوده لا غير فآمنوا بذلك ووقفوا عند كل حد محدود. ومرتبة أحدية الذات هي أول تنزلات الذات من ظلمة العماء إلى نور المجالي. والتجلي نوعان: تجلي الإطلاق وهو كل ما أشعر بعدم وجود الغير والسوى والعالم، وهو المشار إليه ب. "كان الله ولا شيء معه". ويقابله تجلي التقييد، وهو كل ما أشعر بوجود العبد مع الرب. يقول الحاتمي في الصلاة الفيضية: "اللهم أفض صلة صلواتك وسلامة تسليماتك على أول التعينات المفاضة من العماء الرباني وآخر التنزلات المضافة إلى النوع الإنساني، المهاجر من مكة كان الله ولم يكن معه شيء ثاني إلى مدينة وهو الآن على ما عليه كان" يشير بذلك إلى تنزل التجليات والإفاضات من بلاد الذات التي يشير إليها بمكة إلى بلاد الصفات التي يرمز لها بالمدينة.

وعليه فلقد بان أن الله تعالى من حين أظهر الخلق ما تجلى لهم قط في مرتبة البطون والإطلاق لأن هذه المرتبة تنفي وجود الغير والغيرية معها. أما بعد إيجادهم وإخراجهم من ظلمة العماء، فلم يتجل عليهم إلا في مرتبة التقييد.

أما المرتبة الثانية من مراتب الوجود فهي مرتبة الظهور والتعين والتقييد، ومراتبها غير متناهية، وتنحصر كلياتها في خمسة وتسمى بأسماء كثيرة منها: الحضرات الإلهية الخمس أو المراتب الكلية أو المجالي الكلية ومراتب التجليات والمطالع والمنصات. وهنا يظهر سلطان الغير والغيرية.

لم ترد لفظة الغيرية إلا مرة واحدة في الفتوحات المكية. أما لفظ السوى بالتعريف، فقد ورد مرتين، وذلك في الباب 73 حين جوابه عن السؤال 153 من أسئلة الحكيم الترمذي، يقول: "فإن قلت وما الجسد؟ قلنا كل روح أو معنى ظهر في جسم نوري أو عنصري حتى يشهده السوى، فإن قلت وما السوى هنا؟ قلنا الغير الذي يتعشق بالمنصات، فإن قلت وما المنصة؟ قلنا مجلى الأعراس وهي تجليات روحانية إلية". وقد قلنا إن المنصات هي اسم آخر للحضرات الإلهية الخمس، وهي حضرات يتجلى فيها الحق على غيره. فما هي هذه الحضرات إذن؟

يقول داود القيصري في رسائله: "وأول الحضرات الكلية حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية. وفي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم الملك. وحضرة الغيب المضاف، وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق وعالمه عالم الأرواح الجبروتية والملكوتية؛ أعني عالم العقول والنفوس المجردة. وإلى ما يكون أقرب من الشهادة وعالمه عالم المثال. وإنما انقسم الغيب المضاف إلى قسمين، لأن للأرواح صورا مثالية مناسبة لعالم الشهادة المطلق؛ وصورا عقلية مجردة مناسبة للغيب المطلق. والخامسة الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة، وعالمها العالم الإنساني الجامع لجميع العوالم وما فيها. فعالم الملك مظهر عالم الملكوت، وهو العالم المثالي المطلق، وهو مظهر عالم الجبروت، أي عالم المجردات، وهو مظهر الأعيان الثابتة، وهو مظهر الأسماء الإلهية" (ص 62).

إن اعتبار الغير والغيرية في مبحث الوجود لا يتعقل إلا في تجلي التقييد لا تجلي الإطلاق، إذ ليس مع الحق غيره في تلك المرتبة. فلا غير ولا غيرية في مرتبة بطون الذات. وعند تجلي الحق في مرتبة الظهور تشم رائحة الغير والسوى. يقول الحاتمي في آخر الباب 223 من الفتوحات، لقد "ظهرت الحدود وتميزت مراتب الأعيان في وجود الحق فقيل أملاك وأفلاك وعناصر ومولدات وأجناس وأنواع وأشخاص وعين الوجود واحد والأحكام مختلفة لاختلاف الأعيان الثابتة التي هي أغيار بلا شك في الثبوت لا في الوجود".

فلا كلام عن الغير والغيرية والأغيار في مبحث الوجود إلا حين الحديث عن ثبوتية الأعيان في الحضرة العلمية. أما الوجود فواحد لا غيرية فيه، فهو القائم على كل نفس بما كسبت، لذا وجب تنزيه الوجود عن الغير والسوى بالطهارة الأصلية، وهو ما أشار إليه أبو الحسن الششتري في الأبيات التي ذكرنا قبل. أي طهر عين الوجود الفائضة على كل موجود من شهود غيرها. فما قام الغير إلا بها. وحين تصل إلى هذه الحقيقة تزول عنك علة الأسباب التي تربط المسببات ببعضها، فتتوهم أن لها وجودا مع الوجود الحق. إن الغير والغيرية بهذا المعنى تختلف عن استعمالنا المعاصر لها. فهي عندنا تطلق على كل آخر خارج عن ذاتنا. أما عند الصوفية وأصحاب مباحث الوجود فهي تطلق كتعين من تعينات الحق، فهي رديف للسوى والعالم، ومن ضمنه الإنسان.

بعد هذه الجولة في مبحث الوجود وكيفية اندراج الغيرية فيه اندراجا اعتباريا فقط، يمكننا أن نقول في ختام هذا البحث أن الغير لا وجود له من حيث عين الوجود، وإنما توهمْنا وجوده مع أنه مفتقر في كل شيء لمولاه. ونفس الشيء يمكن أن نقوله لكل غير مع غيره. فباعتبار الوجود، فالذوات متحدة. وافتقارها لبعضها هو عين افتقارها لمولاها. فأين هويتها إذن؟ هذه الهوية التي تجعلها تبني الجسور والحواجز لتنعم بجهالة الضيق عن قلق الوسع. لو تركت جانبا هذه الهوية الضيقة المترعة بحقد الأغيار لسعدت بهوية الوجود المفاض عليها من رب الوجود. وكما يقول ابن عطاء الله في حكمه "لا ترفعن إلى غيره حاجة هو موردها عليك، فكيف يرْفع إلى غيره ما كان هو له واضعا".

المصادر:

1 – ابن العربي الحاتمي: الفتوحات المكية، دار الفكر، بيروت 1994.

2 – ابن العربي الحاتمي: فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت 1980.

3 – عبد الغني النابلسي: شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص، مصر 1304 هـ.

4 – ملا عبد الرحمن جامي: شرح فصوص الحكم، مطبعة الزمان، مصر 1304 هـ.

5 – داود القيصري: الرسائل، تحقيق محمد باير اقدار، قيصري، تركيا 1997.

6 – محمد بن جعفر الكتاني: جلاء القلوب من الأصداء الغينية ببيان إحاطة، طبعة حجرية، فاس.

7 – محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت 1990.

8 – أبو الحسن الششتري: الديوان، تحقيق د. علي سامي النشار، منشأة المعارف، الإسكندرية 1958.

9 – محمد الحراق: الديوان، منشورات جمعية تطاون أسمير، المغرب 1996.

التصوف الإسلامي والغيرية

عبد الحفيظ غرس الله
جامعة السانية وهران، الجزائر

إن طرح وتحليل البعد الغيري في موروثنا الصوفي الإسلامي، يتطلب قراءات معمقة، ومقاربات متنوعة حول طبيعة هذا الموروث، والذي يشكل في منظورنا نظاما معرفيا وسلوكيا مثل محددا أساسيا في تشكل مجتمعاتنا العربية والإسلامية تاريخيا وثقافيا.

السؤال المركزي الذي يطرح في هذا المقام هو: هل يتضمن هذا النظام، عناصر الانفتاح على الأخر؟ ومعاني الغيرية التي يمكن أن تكون معابر للقاء والحوار، نتجاوز من خلالها عقم جدلية الأنا والأخر، التي ما فتئت تؤكد الفجوة، وتقرر المسافة دائما بين طرفيها، وتلغي إمكان التفاعل والتعايش.

لقد ارتكسنا ردحا تاريخيا في فجوة هذه الجدلية، منذ انطلاق مشروع النهضة إلى عتبة هذه الألفية، حيث الحلم الإنساني بات يتجافى عن الواقع.

ونعود ثانيا لنتساءل عن طبيعة البنية الروحية التي تشكل منها النظام الصوفي في الإسلام. نقصد بالبنية الروحية في المجتمعات الإسلامية عموما، والمغاربية بشكل خاص، المرجعية الدينية التي تنطلق من تجربة الغيب في واقع عالم الشهادة أو تجربة الماورائي (Le Surnaturel) في المحيط الاجتماعي. وقد تمخض عن هذه التجربة نظام عرفاني وسلوكي أعطى للحاجات الروحية الأهمية في كل فعل، وأضفى عليها معنى جوهري في رؤية العالم، وتصور الحياة الاجتماعية. يتبلور هذا النظام في ظل ثقافتنا العربية والإسلامية الكلاسيكية، من خلال زخم المعنى الذي تضمنه النص الديني، اعتمادا على آلية التأويل الباطني[(1)] الذي لا يقف عند حدود الشريعة، بل يمتد إلى ما وراء ذلك حيث تتجلى دلالات الحقيقية.

ومن خلال السياق التاريخي أيضا، الذي تمت فيه تلك النقلة المجتمعية التي عرفتها المجتمعات العربة والإسلامية، من طور البداوة إلى طور الحضارة، تحولت بموجبها كل الممارسات الدينية والاجتماعية، إلى نظم معرفية متنوعة شكلت صرح

الثقافة العربية والإسلامية[2].

إن البنية الروحية هي انعكاس لحاجات حيوية كامنة في المجتمعات التقليدية، بلورتها مرجعية مرتبطة بالمقدس، كطاقة روحية أوجدت لنا تشكيلة من الممارسات والسلوكات والطقوس للدلالة على تمثل قيم المطلق.

يذهب (Mircea Eliade) بهذا الصدد، إلى أن المجتمعات التقليدية متمردة باستمرار على الزمن الواقعي والتاريخي، ويغمرها حنين مركز نحو العودة الدورية إلى الزمن الميتي (Mythique) والأصول أو الزمن الأكبر. في هذه المجتمعات، نجد تمركزا شديدا لنزعة زمنية عميقة حول المطلق والأبدية، من خلال مجمل الممارسات الاجتماعية، والتمثلات الذهنية التي تغذيها شخصيات روحية[3]. وتمثل البنية الروحية في المجتمعات الإسلامية، عمق الثقافة الإسلامية التي امتلكت مفهوم "الله" جاعلة من العلم، من هذا الواحد الأحد، الغاية الوحيدة للحقيقة. لقد كانت ثقافة مركزها "الله"[4].

انطلاقا من هذا المعطى الجوهري، ظهر التصوف كنظام معرفي وسلوكي مستقل، يستمد مصداقيته وحضوره من المعنى المؤسس على الألوهية والمسالك المؤدية إليه من خلال العالم كحقل تحقق هذه المسالك والتجليات. وقد كانت العلاقة بين الإنسان والعالم، محل تداخل وانجذاب في ظل نظام التصوف، حيث توسعت دائرة التفاعل بين العنصرين ولم تكتف بالبعد الأنطولوجي فحسب، بل اخترقت الحقل الاجتماعي والعلائقي، وعليه أضحى التصوف وقيمه الروحية والأخلاقية والجمالية، موضوع للعملية الاجتماعية التي حملت على عاتقها تنشئة الأفراد وبناء الشخصية وتكريس هوية الانتماء.

عبر هذه العمليات أي التطبع الاجتماعي والتكثيف (Social Massification) استطاع التصوف كنظام عرفاني وسلوكي أن ينمذج تجربة المطلق في المحيط الإسلامي العام[5]. لقد اعتبر التصوف كنظام مرجعا أساسيا في صياغة البنية الروحية للمجتمعات العربية والإسلامية، على اعتبار أن مفهوم البنية في التراث السوسيولوجي الحديث[6] يدل على أنظمة الإكراه التي تشكل معالم الفعل الفردي، وبالتالي فانه ثمة بنية خاصة على غرار مجموع البنى المشكلة لصرح المجتمع كالبنية الاقتصادية، السياسية، العائلية... إلخ، أطلقنا عليها اسم البنية الروحية.

ساهمت البنية الروحية في انبثاق محيط المجتمعات العربية والإسلامية. بل

كانت هذه البنية عنصر تمايز هذه المجتمعات وأرضية صدور المقدس الإسلامي وهيمنته على أجواء الحياة الاجتماعية. ويبدو ارتباط التصوف بالبنية الروحية، وبلورته لها في كامل السياق التاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية، حيث أنه جسد أهم عامل ملازم وضروري للفكر الديني والذهنية العربية والإسلامية، وحتى أنه كان مصدر الطاقة الانفعالية والوجدانية للمجتمعات الإسلامية. لقد ترك التصوف طابعا عميقا في مفهوم الحضارة[7].

لعل الغائص في كتب القوم، والمتمعن في مقالاتهم، يجد ميزة خاصة انفرد بها هذا الحقل المعرفي، نراها بارزة في نصوصهم التي تحكي تجاربهم الروحية، ورؤاهم للوجود والعالم والذات.

من بين المجالات التي أبدع في بيانها المتصوفة، التصوف ذاته، أرضية حرثهم، وحقل إنتاجهم، حيث هناك آلاف التعاريف حول التصوف، تحمل كلها أبعاد عميقة وغنية تدل على انفتاح التجربة الروحية على مستوى المفهوم والممارسة. ينقل لنا السهروردي في كتابه العوارف والمعارف[8] عددا من التعاريف الهامة التي تكتسي طابع الفعالية والانفتاح. فيروي عن عمرو بن عثمان المكي "التصوف أن يكون العبد في كل وقت مشغولا بما هو أولى في الوقت". وقول شيخ الطائفة الجنيد في تحديده هوية الصوفي "الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليح" وقال أيضا: "هو كأرض يطأها البر والفاجر وكالسحاب يظل كل شيء وكالقطر يسقي كل شيء".

لا ضير أن التصوف قد انبثق من الحضيرة الدينية الإسلامية، وله أصوله في النصوص الدينية من القرآن والسنة وعمل السلف الأول. لكن هذا مثل مرجعا انطلق منه النظام الصوفي قراءة وتأويلا، أما تشكيلة هذا النظام فقد تمت في سياق تاريخي بفعل تغيرات بنيوية شهدها المجتمع الإسلامي العربي الأول.

أمامنا نص لابن خلدون في مقدمته يتناول في أحد فصوله العلوم وتطوراتها ومن بينها علم التصوف: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحق، والهداية وأصلها العكوف عن العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والاعتراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليها الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف،

فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا"[9].

تفيد هذه الإحالة الخلدونية إلى مسألتين فيما يتصل بالنظام الصوفي:
المسألة الأولى: تتمثل في شرعية التصوف، وانتمائه للمنظومة المعرفية في الثقافة الإسلامية الأصلية، التي ترتكز على المنقول وتلتزم بالضوابط الشرعية وتعتمد على مرجعية الإسلام الأولى.

المسألة الثانية: تظهر في التغيرات العميقة في النسيج الاجتماعي، التي حدثت بعد أفول عصر النبي – عليه السلام – والصحابة، بفعل الانتقال من نمط الخلافة إلى نمط الملك، والتغير من طور البداوة إلى طور الحضارة، بداية مع العصر الأموي وما صاحب هذه النقلة من اضطرابات وهزات على المستوى الداخلي السياسي منه والقيمي، حيث انفتح الناس على منجزات المدينة التي كانت موجودة في الأمصار، والمناطق التي انتشر فيها الإسلام، وظهور نزوع دنيوي كبير يتعارض إلى حد ما مع ما عهده الجيل الأول من التركيز على القيم الروحية والأخلاقية.

هذه التغيرات[10] مثلث مبررا موضوعيا لظهور تجارب زهديه اتخذت أكثر من نموذج نسكي وروحي، انتهت في نهاية المطاف،إلى مجموعة من الرؤى والتمثلات الجمالية والأخلاقية والوجودية. وفي هذا الإطار يستخلص (M. Mokri)[11] أن التصوف هو ظاهرة اجتماعية، صدر من نموذج مثالي حريص على المحافظة على نقاء الدين.

فكما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة، فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعله القشيري في كتاب الرسالة والسهروردي في كتاب العوارف والمعارف وأمثالهم.

يفيد هذا النص الخلدوني، سيرورة تشكل صرح الثقافة العربية الإسلامية، التي تأسست على تصنيفية أساسية تبلورت في ازدواجية الظاهر– الباطن، الشريعة – الحقيقة، الفقه – التصوف. والتصوف كمعرفة وسلوك، يحصل كنتيجة الالتزام بنظم الشريعة وطقوسها، التي شملت على حد تعريف ابن خلدون جوانب الحياة الاجتماعية الدينية والعلائقية، وهذا الفضاء محكوم بسلطة الفقهاء وأهل الفتيا.

أما المجال الثاني المخصوص بالمتصوفة فهو محكوم بسلطة رمزية، ينتجها نظام المعنى الذي يكرسه المتصوفة من خلال دور استيحاء الدلالات الكامنة في نظم الشعائر والطقوس. وهذا يتم من خلال ممارسات لطقوس خاصة يؤديها المتصوفة لتحقيق هذا المعنى "كن معنى وإلا فاتتك المعنى"[12].

ولأن أهل المعرفة الصوفية لا يؤدون طقوس الشريعة ولا يؤسسون سلوكا تهم الدينية والاجتماعية في نطاق رسمي أو كما يعرفون في اصطلاحاتهم عن أولئك الجاثمين على ظواهر النصوص والأحكام (أهل الرسوم). بل إنهم يكاشفون المعنى في الممارسات التي تنطلق من محدد الشريعة.

وهذا النظام الصوفي قد خضع لنفس الوتيرة في تشكيلاته مع بقية الحقول المعرفية الأخرى والتي تنتظم في إطار علم الظاهر، وانتقال العلم من الصدور إلى السطور، أو بالتحديد الأنثروبولوجي الحديث، الانتقال من الثقافة الشفوية المعتمدة على النقل الشفوي إلى الثقافة المكتوبة المبنية على التدوين والكتابة. ثم ينتقل ابن خلدون في سياق هذا النص الكاشف عن طبيعة النظام الصوفي وأبعاده السوسيو– ثقافية إلى الحديث عن التجربة الصوفية التي تنتهي إلى مطاف الكشف وتجاوز الحس.

فالإسلام الصوفي هو تيار فكري يمتلك معجمه اللغوي والتقني الخاص به كما يمتلك خطابه المتميز ونظرياته المتفردة. وفي الوقت ذاته يتمتع هذا التيار بأسلوب حياة دينية يستخدم الشعائر والاحتفالات الفردية والجماعية من أجل أن يجعل الجسد والروح يتواكبان ويساهمان في عملية تجسيد الحقائق الروحية.

ويلاحظ محمد أركون[13] أن التصوف في مقصده النهائي والأعمق يمثل أولا التجربة المعاشة نتيجة اللقاء الحميمي بين المؤمن والإله "المطلق"، ويضيف أركون في تحليله تجربة التصوف أنها "محللة بواسطة محاسبة الضمير وعودة الصوفي على ذاته".

ثمة قيمة معرفية ذات دلالة سوسيولوجية، نستجليها من قراءتنا للنص الخلدوني تتمثل في طرحه لمكانة المتصوفة في إطار النخبة[14] في المجتمع العربي الإسلامي الكلاسيكي، فهم "الخاصة" أو أرقى من ذلك، "خاصة الخاصة"، وتحقيق هذه المكانة يقتضي السلوك في اتجاه تطوري وتقدمي، يضمن الترقي إلى أعلى المقامات، وهذا يقابل في المخيال الاجتماعي العربي الإسلامي الكلاسيكي،

تحصيل مكانة هامة في سلم التراتبية الاجتماعية.

ويشيد ابن خلدون في مطلع حديثه عن علم التصوف تأكيد هذه الدلالة بإيعاز أصولها، وولادتها تاريخيا "وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين"[15].

وتشير الكتابات الكلاسيكية في مادة التصوف، أو حتى الدراسات الحديثة إلى ارتباط ظهور التصوف تاريخيا بشخصيات كاريزمية تمثلت في أئمة أهل البيت[16] بدء بعلي[17] وبعض كبار الصحابة كأبي بكر وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري... وبدأ هذا النمط النخبوي يعيد إنتاج نفسه فيما هي المكانة المتبوئة، ومن خلال الشخصيات الصوفية التي تتصل عن طريق النسب أو التلقين العرفاني بالسلسلة الذهبية التي تنتهي بأهل البيت، وتحديدا بشخصية الرسول (ص) وأخيرا بالله الحق الذي لقن، عبر هذا الطريق، علم الحقيقة.

ومن جهة أخرى يعتمد النظام الصوفي في إطار تحقيق هذه المكانة على ترقية سيكولوجية، هي الكفيلة بحصول هذه المكانة داخل النظام الصوفي، والتي تتوازى اجتماعيا بما يحضاه السالك أو الواصل من حضور اجتماعي وسلطة رمزية مهيمنة.

تتحدد إستراتيجية الترقية داخل النظام الصوفي وفق درجات يطلق عليها أهل التصوف المقامات أو المنازل أو الأحوال، وللصوفيين اختلاف كثير في عدد المقامات وترتيبها، كل يصف منازل سيره وحال سلوكه، ولهم اختلاف في بعض منازل السير أهي من قسم المقامات أم من قسم الأحوال؟ فالمقام يفتح الميم هو في الأصل موضع القيام وبعضها موضع الإقامة وقد يكون كل منها بمعنى الإقامة وبمعنى القيام، والمقام بالفتح والضم ما يتحقق به المريد من الصفات المكتسبة بالرياضة والعبادة كمقام الخوف من الله الذي يحصل بترك الكبائر فالصغائر فالمكروهات فالشبه.

والحال معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب كالطرب والحزن والشوق والهيبة، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب بمواهب، لأنها إنما تنال بالكسب مع الموهبة، والعبد بالأحوال يترقى إلى المقالات ولا يلوح له حال من مقام أعلى من مقامه إلا وقد قرب ترقيه إليه، وليس للمريد أن يتشوف إلى مقام فوق مقامه ما لم يستوف أحكام ذلك المقام وأحواله، ومنهم من يقول "الأحوال من نتائج

المقامات والمقامات نتائج الأعمال"[18].

إن النظام الصوفي، في ضوء هذه التقنية السيكولوجية الهادفة إلى إيجاد سلم خاص بالترقيات الفردية والجماعية، تبلور عملية إنتاج النخبة التقليدية التي تستغرق شريحة أقلية[19] تمتلك في نطاق معين، اعتبارات رمزية وروحية وثقافية مرتبطة بالمعنى المهيمن على الشرائح الأخرى.

هذا النظام الصوفي في تشكله وبنيته، وأبعاده، ينتمي كما يذهب إلى ذلك ابن خلدون إلى الدائرة المذهبية السنية، لكن ثمة اتجاه آخر يطلق عليه ابن خلدون في كتابه الشفاء بالتصوف الفلسفي حيث يضع هذا النوع من التصوف خارج خانة التصوف الإسلامي، إذ يعتبره انشغالا فكريا سلبيا، يبتعد في موضوعه وطبيعته عن أصول الشريعة التي تتسم بالوضوح، والصفاء، والبساطة، حيث يقول[20]: "ثم إن قوما من المتصوفة المتأخرين، عنوا بعلوم المكاشفة، وعكفوا على الكلام فيها، وصيروها من قبيل العلوم الاصطلاحات، وسلكوا فيها تعليما خاصا، يدعون فيه الوجدان المشاهدة، وربما زعم بعضهم قي ذلك ما زعمه الآخرون، فتعددت المذاهب، واختلفت النحل والأهواء، وتباينت الطرق والمسالك، وتحيزت الطوائف، وصار اسم التصوف مختصا بعلوم المكاشفة والبحث (...) عن أسرار الملكوت والإبانة عن حقائق الوجود (...) ثم يفسرون المتشابه كالروح والملك، والوحي، والعرش، والكرسي، وأمثالها بما لا يتضح أو يكاده وربما يتضمن أقوالا منكرة، ومذاهب مبتدعة (...) ويضربون بحجب التأويل على وجوهها السافرة وحقائقها الواضحة كقولهم في أدم وحواء إنها النفس والطبيعة، وقولهم في ذبح البقرة: إنها النفس (...) وأمثال ذلك، فتسكن قلوب كثير من أهل الضلال إلى ذلك استجلاء لتحصيل الغايات في البدايات واغتناما للزبدة الممخوضة خالصة من المتاعب، فإذا طالبهم الإنكار بتحقيق دعاويهم لجأوا إلى الوجدان الذي لا يتعدى دليله، ولا يتضح على الغير برهانه (...) وإذا كانت كلماتهم وتفاسيرهم لا تفارق الإبهام والاستغلاق، فما الفائدة فيها، فالرجوع إذن تصفح كلمات الشرع واقتباس معانيها من التفاسير المعتضدة بالأثر ولو كانت لا تخلص من الإبهام، أولى من إبهامهم الذي لا يستند إلى برهان عقل ولا قضية شرع والذي يجمع مذاهبهم على اختلافها وتشعب طرقها رأيان: الرأي الأول: رأي أصحاب التجلي، والمظاهر والأسماء، والحضرات، وهو رأي غريب فيلسوفي إشارة، ومن أشهر المتمذهبين به ابن الفارض وابن برجان،

وابن قوسي، والبوني والحاتمي ابن سودكين (...) أما الرأي الثاني: رأي أصحاب الوحدة وهو رأي أغرب من الأول في مفهومه وتعقله، ومن أشهر القائلين به ابن دهاق، وابن سبعين، والششتري وأصحابه..." ويختم ابن خلدون تقريره على هذا الصنف بما يلي: "فإذا كان للشرع نهي عن الخوض في علوم المكاشفة، وهم لا ينتهون، فكيف يوثق بهم في أسرار الله، وتتلقى منهم بحسن القبول؟ هذا لو خلصت عبارتهم من الإبهام، فكيف وهي متلبسة ببدعة أو كفر، أعاذنا الله، فليس هذا الذي سموه تصوفا بتصوف، ولا مشروع القصد، والله أعلم".

نلاحظ في هذا النص الخلدوني بشكل جلي، إقرارا من لدن ابن خلدون بالفصل السني، الذي استبعد من دائرة انتمائه الإيديولوجي هذا الطرح الصوفي الذي يراه رموز هذا الاتجاه من بقايا الموروث الدخيل على الثقافة العربية الإسلامية.

كان النظام الصوفي السني، يعلن في كل مرة أنه منبثق من الشريعة، ويلتزم حدودها، ويسير على هدي أربابها الأولين، من الصحابة والتابعين وأئمة الدين، فهو في نهاية المطاف، محصلة وثمرة التمسك بالشريعة، وبالتالي، فإن كل معاني هذا النوع من التصوف تعود إلى أصولها وكلياتها ونصوصها الدينية المؤسسة. وداخل هذه المرجعية، نجد أمامنا القانون الثنائي الذي يحكم منطق الشريعة في ضبط الأفعال والتكليفات، وتصنيف الأفراد والجماعات، ثنائيات ينطلق منها الفكر الديني الإسلامي عموما في حركته في الواقع كثنائيات؛ الحلال – الحرام، المؤمن – الكافر، التقي – الفاسق... إن هذه الثنائيات تكرس مفهوم الوحدة والانسجام على مستوى التصور والاعتقاد، كما على مستوى الفعل والتكليف، ويصبح التصوف حينئذ، شعورا روحيا، يحدده الالتزام بضابط الشريعة ليس إلا.

تبدو الغيرية في هذا الاتجاه الصوفي المتشرعن كما يريده ابن خلدون، محصورة بين الإنسان المؤمن والمسلم والله، ولا شيء خارج ذلك إلا الضلال والتيه والتلبيس. أما التصوف الغيري، فقد كان يمثل حالة قلقة في كامل مسيرته التاريخية وموضوع جدل، حول طروحاته ورموزه وأعلامه، فمع الحلاج وابن الفارض والسهروردي المقتول وابن العربي الحاتمي، وآخرون قد شكلوا اتجاها خاصا حول مفهوم الحقيقة، الذي استند على التجربة الروحية بكل أبعادها الأنطولوجية، وقرأ في ضوء تجلياتها نص الشريعة، معتمدا على آلية التأويل الباطني، فالعالم سابق على

النص، والوجود قبل الوحي.

إن الغيرية داخل هذا الاتجاه، تتحدد من الإنسان؛ مطلق الإنسان والله، وداخل هذه الغيرية تنهار كل المعتقدات والدوغماتيات والسياجات المغلقة، وبهذا الصدد نورد نصا من نصوص هذا التصوف الغيري، لصاحبه عبد الكريم الجيلي، في كتابه الإنسان الكامل إذ يقول[21]: "اعلم أن الله خلق جميع الموجودات لعبادته، فهم مجبولون على دلك، مفطورون عليه من حيث الأصالة، فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى بحاله ومقاله وفعاله... قال تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، (سورة الذاريات، الآية 66).

ثم شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم أنهم يعبدونه بقوله: "كل ميسر لما خلق له" لأن الجن والإنس مخلوقون لعبادته وهم ميسرون لما خلقوا له... ولكن تختلف العبادات لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات، لأن الله متجل باسمه الهادي..." إلى أن يقول وهو بصدد تعداد اختلاف الأديان "ومدار الجميع على هذه العشرة الملل وهم الكفار والطبائعية والفلاسفة، والثانوية، والمجوس، والبراهمة، والمجوس، والبراهمية، والدهرية واليهود، والنصارى، والمسلمون... فكل هذه الطوائف عابدون لله تعالى كما ينبغي أن يعبد، لأنه خلقهم لنفسه لا لهم، فهم له كما يستحق ثم إنه سبحانه وتعالى أظهر في هذه الملل حقائق أسمائه وصفاته فتتجلى في جميعها بذاته فعبدته جميع الطوائف".

وفي الأخير، فإن قراءتنا لمفهوم الغيرية، داخل المنظومة الصوفية الإسلامية، تبقى رهينة إشكالية مقروئية التراث الإسلامي عموما، أي إلى مدى يستطيع براديكم العلوم الإنسانية استثمار هذا التراث في الذاكرة والخطاب، وقراءة نصوصه العالمة، بشكل يحفظ لها هويتها ويوسع من دائرة انفتاحها وعطائها ورهنيتها.

إن أزمة الغيرية في موروثنا الصوفي الإسلامي، تكمن في طبيعة العلاقة بين ثنائية: الشريعة – الحقيقة، والتخوم الموجودة بينها، بما أن الحقيقة هي باطن الشريعة، فقد كانت مقروئية هذه الأخيرة على قاعدة مقولة النداء "يا أيها الكافرون"، التي كان لها تموضع خاص في السياق والمقصد، وتم غياب مقولات النداء الأخرى، الأكثر أصالة وحضور، "يا أيها الناس"، "يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء".

الـهوامش:

1 – A. Lalaoui : La métaphysique dans l'Islam, ou la convergence spirituelle, Zaouïa et confrérie, histoire et impact sur la société algérienne exemple de l'ouest algérien, p. 76.

2 – Denis Gril : Les débuts du soufisme, in Les voies d'Allah, p. 27 – 28.

3 – Mohamed Kerrou : Le Temps Maraboutique, in Ibla, 1991, T. 54, N° 167, p. 63.

4 – انظر، هشام جعيط: أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت 1995، ص 84.

5 – Gilles Veinstein : Un Islam sillonné de voies, in Les voies d'Allah. p. 10.

6 – B.– F. Bourricoud : Dictionnaire Critique de la Sociologie, P.U.F, 4e édition, 94, p. 585.

7 – Jacqueline Chabbi : Le Soufisme, in Encyclopedia Universalis. V. 21, p. 358.

8 – السهروردي: العوارف المعارف، دار المعرفة، بيروت 1404 هـ، ص 63.

9 – ابن خلدون: المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص 514.

10 – M. Mokri : La Mystique Musulmane, in Encyclopédie des Mystiques, Editions Payot et Rivage, 1996, p. 455.

11 – Ibid., p. 452.

12 – ديوان الشيخ أبي مدين شعيب، جمعه العربي بن مصطفى الشوار، مطبعة الترقي، ط. 1، دمشق 1938، ص 2.

13 – محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، دار الساقي، ط. 1، 1992، ص 157.

14 – لطيفة الأخضر: الإسلام الطرقي، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية، دار مراس للنشر، 1993، ص 17.

15 – ابن خلدون: المصدر السابق، ص 514.

16 – Martin Lings : Qu'est ce que le soufisme, Ed. du Seuil, 1981, p. 48.

17 – A. Lalaoui : op. cit., p. 6.

18 – مصطفى عبد الرزاق باشا: دائرة المعارف الإسلامية، ج 5، مادة التصوف، ص 281.

19 – Giovani Busino : Elites et Elitisme, Ed. Casbah, 1998, p. 4.

20 – ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق د. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، 1996، ص 106 – 121.

21 – عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، حققه أبو عبد الرحمان بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت 1997، ص 255.

الصوفية في شعر عفيف الدين التلمساني

مصطفى مجاهدي
مركز البحث كراسك وهران، الجزائر

يتعلق موضوع هده المداخلة المتواضعة بعالم من أعلام الجزائر، وشخصية ميزت بإنتاجها الأدبي والفكري، القرن السابع عشر الهجري، وهو العالم الصوفي عفيف الدين التلمساني، المعروف عند سكان تلمسان "بسيدي حفيف".

وهو أبو الربيع سليمان عفيف الدين بن علي بن عبد الله بن علي بن ياسين العابدي الكومي، المولود حوالي سنة 610 للهجرة كما ذكر ذلك بعض اللذين كتبوا عنه، أما المستشرق الألماني بروكلمان والدكتور عمر فروخ، فقد جعلوا مولده سنة 613 هجرية، الموافق للسنة 1216 للميلاد، ولقب العابدي نسبة للعباد مكان مولده أين يوجد حاليا ضريح الولي الصالح أبي مدين الشعيب، أما الكومي، فذلك نسبة إلى قبيلة كومية التي ينتسب إليها أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي، وهي إحدى فروع زناته، خلافا لما ذهب الدكتور علي صافي حسين في كتابه الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري[1]، حيث أورد كلمة كوفي بدلا من كومي، ومنشأ الغلط راجع إلى الذين طبعوا كتاب فوات الوفيات، لابن شاكر في طبعاته القديمة والطبعة المحققة لمحي الدين عبد الحميد، وضعوا الكوفي بدل الكومي ربما يعود ذلك لجهلهم بوجود قبيلة كومية في الجزائر، ونسبوه بالتالي خطأ إلى الكوفة[2].

وكانت تلمسان في هذا القرن في أوج تطلعها لكل ما هو صوفي، وكل ما اتصل بالزهد والنسك والكرامة، وكلمة الصوفي مسموعة لا ترد، ويستهوي أهلها كل ما هو رائق، وترعرع عفيف الدين وسط هذا الجو العقائدي والثقافي ليشد الرحال فيما بعد إلى المشرق مرورا ببعض حواضر العلم آنذاك مثل بجاية وتونس والقاهرة، ومن ثم إلى آسيا الصغرى أين التقى بالعالم الصوفي والفيلسوف محمد بن إسحاق بن يوسف بن علي المعروف باسم صدر الدين الرومي المتوفى سنة 673 للهجرة، والذي كان من أكبر تلامذة محي ابن عربي الذي تزوج أمه ورباه، وكان للفترة التي قضاها العفيف التلمساني مع صدر الرومي أثرها البالغ الذي انعكس في شعره

جليا، حيث عرفت تلك المرحلة انفتاح الحضارة الإسلامية على الحضارات الأخرى مثل اليونانية والهندية، فكان للأفلاطونية المحدثة التي تأثر بها الفكر الصوفي وعلم الكلام والتي شكلت محور نقاش طويل صداها القوي في شعر عفيف الدين.
إلا أن هذه التجربة الفلسفية لا يمكن النظر إليها بمعزل عن الماضي الذي نشأ فيه الشاعر، فهو تجربة مزدوجة، يجب النظر إليها في نشأتها العقائدية، وفي كمالها الفلسفي[3].

لما نثير موضوع الصوفي والفلسفي في شعر عفيف الدين التلمساني، فنحن نشير هنا إلى ذلك التداخل الكبير الحاصل بين تجربتين مختلفتين من حيث المنبع، ومتكاملتين من حيث الغرض، تتجليان في تناسق وبعبقرية كبيرة في الصورة الشعرية عند عفيف الدين التلمساني[4]، ولكن قبل الحديث عن هاتين التجربتين عند شاعرنا يجب أن نضع الفرق واضحا بين المقصود بما يعرف بفلسفة وحدة الوجود، ومعنى الذي تعطيه المراجع النظرية لوحدة الشهود، فهذا التداخل الكبير بينهما جعل الباحثين ينسبون جل أهل التصوّف الدين خاضوا التجربة بشكل أو بآخر إلى الفلسفة دون ضوابط موضوعية مقنعة.

فوحدة الوجود هي التجربة التي تظهر فيها معالم التوحيد بنزعة فلسفية، يأتي على رأس نظامها معنى الواحد الذي تفيض عنه الموجودات فيضا ضروريا – فالحق، الجوهر– واحد تصدر عنه وحدات أخرى من عقل ونفس ومادة وجمال فهي خلق معبر عن الجوهر الحق، والصوفي الذي يعتنق هذا النظام المتسرب من الأفلاطونية المحدثة (نسبة إلى أفلوطين الإسكندراني) ومن التراث الهندي إلى الفكر الإسلامي، لا ينتبه إلا للواحد الجوهر الحق، لأن الوحدات الأخرى مهما كونها وحدات ألا أنها لا تمثل جوهر في ذاتها، وإنما هي منبثقة عن الواحد الجوهر، فهي بذلك خلق للحق[5].

أما وحدة الشهود فهي تجربة تجتمع مع سابقتها في اعتبارها تقود إلى التوحيد و تختلف عنها كونها ذات بعد وجداني، وينتمي لهذا التيار أولئك الذين مارسوا التصوف بعيدا عن التأثير الفلسفي وسلكوا طريقا آخر أوصلهم إلى القناعات نفسها التي تميز التصوف الفلسفي، ولهذا يصعب التمييز في الشطحات الصوفية بين النزعتين، الفلسفية والوجدانية، وإن كان الصعب لا يعني المستحيل.
ولما كان الأمر يستدعي التدقيق فقط لوضع الحدود بين التجربتين، فلماذا نقبل تلك

الأحكام المطلقة التي تنسب عفيف الدين التلمساني إلى مدرسة ابن عربي جملة وتفصيلا دون دراسة من شأنها الوقوف على هذه التجربة ودراستها.

فالعفيف التلمساني لم يخرج من هذه الربوع إلا وهو حامل لرصيد روحي تراكم في أعماقه بفضل التربية التي قادته إلى صوفية مبكرة، وللمنطقة التي ترعرع فيها باع طويل في ذلك، مثلما لازم الخلوات المتتالية التي عرفته بخالقه معرفة وجدانية، وبذلك فهذا الفيض الروحي كان سباقا إلى أعماقه ليغمر وجدانه، فهو الأصل في تجربة التوحيد التي عاشها العفيف، ولم يقدم على التجربة الفلسفية إلا في مرحلة لاحقة، حيث استطاع من خلالها الوقوف على الأفكار الفلسفية التي تؤيد كل ما يجيش في باطنه المغمور بثمار تلك الخلوات التي حملته إلى بلوغ المعاني الحقيقية للانفراد، والإفراد، والتفريد، مثلما سيأتي شرحه لاحقا.

إن هذه التجربة التي بدأها العفيف في هذه الديار، استمرت في أرض الروم لتدوم ألفا وستمائة يوما، أي أربعين خلوة لا يخرج من وحدة إلا ليدخل في الأخرى، مثل ما ذكر ذلك الجزري في تاريخه[6]، فهذه الدراسة المتواضعة هي قراءة جديدة تحاول التملّص من تلك الأحكام العامّة المسبقة التي تمارسها علينا التقسيمات السابقة، وسنحاول الوقوف فيما يلي على أثر الفلسفة في شعر العفيف. إن تأثير الفلسفة على شعر العفيف، يمكن الوقوف عليه، من خلال حقيقتين، الأولى تاريخية وتتمثل في اتصاله بصدر الدين الرومي، أحد أشهر تلامذة ابن عربي.

أما الحقيقة الثانية، يمكن أن نقف عليه من خلال مقارنة بعض أفكاره، بمبادئ فلسفة ابن عربي، وهو أرقى وأقوى ممثل لفكرة وحدة الوجود، إذ يقول د. أبو العلا عفيفي الذي علّق على كتاب فصوص الحكم "لم يكن لمذهب وحدة الوجود في الإسلام صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسس لمدرسته والمفصل لمعانيه ومراميه"[7]، ولن يكون هناك ممثلا أسمى من أبي حامد الغزالي لمعنى وحدة الشهود، وقد أن سبق أن ذكرنا السبب.

وإذا وافقنا أبو العلا فيما يذهب إليه، فالوجود بنظر ابن عربي مثلما تدل على ذلك كتاباته حقيقة خالية من أي تعدد وثنائية رغم ما تصوره لنا الحواس من ثنائية بين الله والعالم، وبين الحق والخلق، بل هذان الاسمان هما وجهان لحقيقة واحدة، إذا نظرت إليها من ناحية سميتها حقا وإذا نظرت إليها من ناحية أخرى سميتها خلقا. يقول ابن عربي[8]:

فــلا تنظــر إلــى الحــق   وتعريـــه عـــن الخلـــق
ولا تنظــر إلــى الخلــق   وتكســوه ســوى الحــق
ونزهـــــــه وشـــــــبهه   وقـم فـي مقعـد الصـدق
وكن في الجمع إن شئت   وإن شــئت ففــي الفــرق

ونجد عفيف الدين هو الآخر يعيد إنتاج هذه الفكرة في قالب شعري جديد أذ يقول[9]:

شـهدت نفسك فينا وهي واحدة   كثيـرة ذات أوصــاف وأسـماء
ونحـن فيك شـهدنا بعد كثرتنـا   عينـا بها اتحد المرئـي والرائـي
فأول أنت من قبل الظهور لنا   وآخـر أنـت عنـد النـازح النـائي
وباطن فـي شـهود العين واحدة   وأنت نطقي والمصغي لنجوائي

وهذا دليل واضح على مدى تأثر عفيف الدين بفلسفة ابن عربي من خلال وضوح فكرة وحدة الوجود بالصفة التي يعرضها ابن عربي. وهناك أثر لمبدأ فلسفي آخر يتجلى في قوله[10]:

وأودعت الأنوار فيهن سرها   فنمت عليهن الرياح النواسم

ومثلما تعلمون ففكرة النور التي تسربت هي الأخرى من الأفلاطونية المحدثة نفسها، تحولت إلى مقياس يميز الحق عن الخلق، فالحق أو الوجود الحقيقي هو النور، أما ما عداه فهو محض ظلام لا وجود حقيقي له سوى من خلال النور، وترى هذه الفلسفة أن الجوهر الإلهي إنما تجلى في أول الأمر من خلال الصفة النورانية، والنور يعبر عن تلك المعارف الإلهية التي تضيء قلب الصوفي، والله هو مصدر الفيض الذي يظهر لدى الصوفي في مواهب ثم شطحات، ولما يحن الإنسان إلى مصادر النور فما عليه سوى أن يتخلص من تلك الماديات التي تبعده عن معايشة النور الروحاني.

وهناك صورة شعرية أخرى يزاوج فيها العفيف بين قناعة فلسفية وأخرى وجدانية، ولا نكاد نرى خيوط الاتصال سوى من خلال الوقوف على النظام الفكري الحامل لهذا الفكر، ويتعلق الأمر هنا بمكانة القطب، فهو يقول[11]:

غدا وصفكم للحسن ذاتا فشمسكم   بكم فيكم أضحى له الشرق والغرب

تحركها الأشـواق مـن كـل جانـب	فتمنعهـا تلـك المهابـة والحجـب
فـلا هـي يغشـاها سـكون فـلا تـرى	سـبيلا لـذا حـارت فدارت فلم تنب
تـدور علـى بعـد مـن المركـز الـذي	بـه أنـتم إذ كـان شخصـكم القطـب
فلـو قيسـت الأبعـاد مـن كـل وجهـة	تسـاوت فـلا بعـد هنـاك ولا قـرب

ما المقصود بهذا الكلام؟ وكأن الأمر يتعلق بنظام هندسي أو نظام فكري.

ويظهر هدا النظام الفكري فيما أوردته المراجع النظرية عن مراحل السالك في التربية الصوفية، فأما المرحلة الأولى فتبدأ بالمعرفة وتنتهي بالفناء الكامل، وأما الثانية فتبدأ حيث يخلف البقاء الفناء[12]. ومن وصل لهذه المرتبة رحل في الحق بالحق إلى الحق حتى يصير هو حقا، ولا يزال يرحل حتى يصل إلى مرتبة القطب التي هي مرتبة الإنسانية الكاملة، ويصير مركز العالم الروحي،مثلما ذكر في الأبيات، حتى أن كل نقطة يصل إليها الناس متساوية في البعد عن مرتبته وتدور حولها، ولا فرق عند القطب بين القرب والبعد، وفي عرف الصوفية أنه من حاز هذه المرتبة الرفيعة كان العلم والمعرفة والفناء أنهار من محيطه يمد بها من يشاء.

فأما في المرتبة الثانية فإن الإنسان الكامل يحمل همه منصرفا إلى خلق الله، ويكشف عن نفسه لهؤلاء الذين فشلوا في التحرر من أوصالهم الترابية كل بحسب درجته فهو يبدو لصاحب الدين متدينا، وللعارف الذي فني عن ذاتيته واقفا، ويبدو للواقف قطبا، فهو أفق كل مرتبة صوفية تنتهي عندها مراتب الرياضة، وليس بعدها إلا الموت الحسي، الذي ينقله للعالم العلوي.

معالم التصوف الوجداني:

تتجلى المبالغة في الخلط بين التجربتين الفلسفية والصوفية بوضوح في قول كريمر "إن التصوف الإسلامي قد تحول في نهاية القرن الثالث الهجري – أي عصر أبي يزيد البسطامي والحلاج – إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التي تغلغلت فيه وأصبحت من مقوماته في العصور التالية "وهذا كلام فيه مبالغة إذ لا يمكن أن ننسب الحلاج والبسطامي، ولا حتى ابن الفارض الذي عاصر ابن عربي، إلى وحدة الوجود، بل تجارب هؤلاء كانت بعيدة عن تأثير هذا التيار، إذ أفنوا أنفسهم في حبهم لله، فلم يشاهدوا في الوجود غيره، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود[13]. فلئن ثبتت نزعة وحدة الوجود في فلسفة ابن عربي وأتباعه، فإن وينسيك ينفي هذه النزعة في تجربة التوحيد عند أبي حامد الغزالي، الذي يرى أن

الله هو كل شيء، والعالم لا وجود له إلا من خلال وجود الله، عل عكس ما تقره فلسفة وحدة الوجود بأن كل شيء هو الله، فالله لا وجود له إلا من خلال العالم، ويرى وينسيك أن هذا التوحيد هو مذهب الوحدانية السامية (Monothéisme sémitique)[14].

وإذا أردنا أن نتبين معالم تلك التجربة بالشواهد التي تقرب الشاعر من أبي حامد الغزالي وأبي يزيد البسطامي وغيرهما ممن أفنوا ذواتهم تقربا للمعشوق الحق، ما علينا إلا أن نقف على الحقائق التي أثمرت عن خلواته المتتالية، والتي قادته من طريق آخر إلى التوحيد، عن طريق المجاهدة، المفضية إلى إدراك المعاني الحقة للانفراد وما يقتضيه من تحرير الذات والوجدان تحريرا مطلقا من كل الروابط، والتفريد وما يتطلبه من صرف الباطن عن النظر والتفكير في غير الله، والإفراد وهو المعنى الحقيقي للتوحيد عند الصوفي والذي تنفتح له نوافذ أخرى لا يرى منها العوام، وعن هذه التجربة يقول[15]:

وقفنا على الربع القديم فما أغنى	ولا دلت فيه الألفاظ على معنى
وكـم فيـه أمسـينا وبتنـا بربعـه	حيارى وأصبحنا حيارى كما بتنا

فالوقوف على الربع القديم، هو المنهج الذي سلكه في العبادة قبل أن ينتقل إلى الربع الجديد – أي التصوف –، ولم تقدم له تلك الطريقة التقليدية في العبادة ما يروي ظمأه وحبه في الوصول إلى الحقيقة المنشودة، فالألفاظ لم تتغير من الربع القديم إلى الربع الجديد، ولكن قديما كان يجهل الدلالة الحقيقية لهذه الألفاظ، ولكن في الربع الجديد و بتدرجه في المراتب تنكشف له أسرارا لم يكن ليعرفها لو بقي على طريقته القديمة، فهذا النور الرباني هو الذي أفاض هذه المواهب لمعرفة الأسرار، وهذا النور لا يقذفه الله سوى في قلوب الزهاد والسالكين طريق التصوف وما يتطلبه من مجاهدة النفس وكبح جماحها والتفرغ للخلوات – أو الأربعينيات – التي ينقطع فيها عن العبادة والذكر ولا يقتات إلا بما يمكنه من التعبد وقد يضيف إلى ذلك صيام الوصال، وتتكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسمائها فيتوهم لها معان مجملة غير واضحة، فيتحقق بالمكاشفة المعنى الحقيقي للصوفي الذي لم يبلغه لا بعقل ولا بفهم سطحي للنقل، بل بنور إلهي كشفي، يعطي للأشياء معناها الحقيقي، فلا تثبت الحقيقية لدى هذه الفئة إلا إذا انكشفت بالنور الإلهي، وهو السبيل الوحيد في رأيهم لبلوغ الحقيقة التي لا ريب فيها، والتي

لا تظهر دون تلك الرحلة في الحق، بالحق، إلى الحق، فهو يرحل إلى معرفة الله الحق، بالحق أي بالمنهج الذي يمكنه من ذلك، أي منهج المكاشفة مثلما يذكر ذلك أبي حامد الغزالي في كتاب الإحياء، وهو طريق الآخرة، ويقول: "من كان محبا للدنيا أو مصرا هوى، لم يتحقق به، وقد يتحقق بسائر العلوم، وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة"[16].

ولم يكن شعر العفيف كله فلسفة جافة، بل تجارب أخرى وجدانية يجاري فيها، أولئك الذين اشتهروا بالزهد والفناء، والمناجاة، ومستعملا في ذلك الأساليب المعروفة في الشعر الصوفي مثل السكر والخمر استعمالا رمزيا مجازيا إذ يقول[17]:

وأشـرب الـراح حـين أشـربها	صرفا وأصحو بها غما السبب
خمرتهـا مـن دمـي وعاصـرها	ذاتي ومن أدمعي لها الحبيب
إن كنـت أصـحو بشـربها فلقد	عربـد قـوم بهـا ومـا شـربوا
هـي النعـيم المقيم فـي خلـدي	وإن غدت في الكؤوس تلتهب

ويظهر هنا الفرق واضح بين سكر وسكر، فالخمر التي يتحدث عنها شاعرنا لا تعصر إلا في ذاته وهي دمه الذي يسيل في عروقه، وهو يصحو بشربها، خلافا لشارب الخمر الذي يسكر بشربها.

ونقول في الأخير إن المتخيل الصوفي عند شاعرنا يقوم على النظر إلى مظاهر الطبيعة المختلفة في علاقات جديدة وتفاعل تبرز من خلاله الصورة الكبرى، فالعفيف يحسن التأمل الذي يفيض المواهب الصوفية التي تنبع عنده من فيض إلهي، لا يخلو من الآثار التي انطلقت قوية جياشة تحاول أن تفلسف التصوف أو تجمع بين زهد الفلاسفة وزهد العباد.

الهوامش:

1 - علي صافي حسن: الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري، دار المعارف، مصر 1964.

2 - ينظر، د. عمر موسى باشا: العفيف التلمساني شاعر الوحدة المطلقة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1982، ص 35 وما بعدها.

3 - مصطفى مجاهدي: عفيف الدين العالم الصوفي، جريدة الرأي، عدد 387 ليوم 09-07-1999، الصفحة الثقافية.

4 – هذا التكامل والتناسق دفع بالبعض إلى وصفها بالوحدة المطلقة، تمييزا لها عن النموذجين المعروفين، مثلما ذهب إلى ذلك عمر موسى، ينظر، المرجع السابق.
5 – انظر، د. عمار طالبي: عفيف الدين التلمساني والتجربة الشعرية الميتافيزيقية، مجلة الثقافة، العدد الأول، الجزائر 1971.
6 – ينظر، محمد بن الشاكر الكتبي: فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1974.
7 – ابن عربي: فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، ط. 3، بيروت 1980، ص 25.
8 – المصدر نفسه، ص 93.
9 – عفيف الدين التلمساني: الديوان، تحقيق د. العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1994.
10 – هكذا ورد البيت في مقال للأستاذ شهاب الدين يلس، بعنوان: الأديب والفيلسوف عفيف الدين التلمساني، جريدة الجمهورية، عدد 6920، ليوم 09-08-1987، صفحة الحياة الثقافية.
11 – ديوان عفيف الدين التلمساني، ص 40.
12 – ينظر، كتاب نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي علا عفيفي، القاهرة 1947.
13 – ديوان عفيف الدين التلمساني، ص 31.
14 – انظر،
A.– J. Wenseinck : La pensée de Ghazali, Paris 1940, p. 9.
15 – جريدة الجمهورية.
16 – أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص 14.
17 – عفيف الدين التلمساني: الديوان، ص 36.

الأمير عبد القادر الجزائري والفتوة

عبد الباقي مفتاح
قمار الوادي، الجزائر

اخترت مداخلة بعنوان: "الأمير عبد القادر الجزائري فتى: أنا هو أنت". للأسباب التالية: أولا: إشارة إلى مقام الفتوة الذي يتمحور حول فناء الأنانية الشخصية بالبقاء في "خدمة الآخرين" وهو ما يتحقق به في سلوكهم رجال التربية الروحية، للشيخ محي الدين بن العربي (560 – 638 هـ)، أستاذ الأمير عبد القادر (1222 – 1300 هـ)، يعرف الفتوة فيقول: "الفتوة على الحقيقة إظهار الآلاء والمنن وستر المنة والامتنان كما قال تعالى: "لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى". (البقرة، الآية 264)"[1].

ثانيا: في العنوان إشارة إلى مقولة صوفية تلخص كيفية الصلة بين الأفراد في المستويات الثلاثة للدين التي بينها الحديث النبوي المشهور أي الإسلام والإيمان والإحسان، وهي قولهم: "عموم الشريعة: أنا أنا وأنت أنت، وطريقتها: أنا أنت وأنت أنا، وحقيقتها: لا أنا ولا أنت بل هو". أي أن ظاهر الشريعة يتعلق بالنفس وبالحس في دائرة: "كل نفس بما كسبت رهينة" (المدثر، الآية 38)، "ولا تزر وازرة وزر أخرى" (الأنعام، الآية 164). وأما طريقة الشريعة فهي تتعلق بالقلب، وحين تصقل مرآته تتجلى فيه حقيقة: "أنا أنت وأنت أنا" كما قال النبي (ص): "المؤمن مرآة أخيه". "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"، ليست أخوة الدين فقط بل أخوة الإنسانية أيضا. وأما حقيقة الشريعة فلها الروح، والروح من أمر الله، وأمره واحد: "وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر" (القمر، الآية 50). فلا أنا ولا أنت بل هو: تحققا بقوله تعالى: "فأينما تولوا فثم وجه الله" (البقرة، الآية 115).

ثالثا: اخترت الحديث حول الأمير عبد القادر لأنه في تقدير جل من عاشروه نموذج كامل لفتوة: "أنا هو أنت" في الميدانين العرفاني والعملي. ومن الصعب استقصاء مآثر الأمير فيهما، إذ أن مكارم أخلاق الفتوة تلمع فياضة من كل ثنايا سيرته الفريدة، وسأكتفي منها بلمحات:

أولا: في المجال العرفاني السامي لا نجد أحسن شاهد عن تحقق الأمير وتخلقه بحقيقة وأخلاق "أنا هو أنت" من كتابه المواقف الرائع الجريء جراءة فروسية شهامته الهاشمية، ففي العديد من فصوله عبر بكل وضوح كيف ينبغي أن تكون وشائج المعاملة الصحيحة بين (أنا) و(الآخر). وموقفه في هذا الموضوع يعتمد على حقائق عر فانية، لا على عواطف نفسية، وأهمها أربعة قواعد:

القاعدة الأولى: هي أن المجتهد في الأصول العقائدية مأجور إن أصاب، ومعذور إن أخطأ إذا بذل كل وسعه في صدق الاجتهاد، في الموقف 121 المفتتح بما ورد في صحيح البخاري وغيره عن النبي (ص):

"إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد" يقول الأمير عن هذا الحديث أنه: "أعم في الحاكم المجتهد في الفروع الشرعية، أو الأصول العقلية الاعتقادية، إذ لا فرق بينهما عند العارفين بالله – تعالى –، أهل الكشف والوجود، فإن كل واحد من المجتهدين في الفروع والأصول فعل ما كلف به، وبذل وسعه، فوصل إلى ما أداه اجتهاده: "لا يكلف الله نفسا إلا ما أتاها" (الطلاق، الآية 7)، و"لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" (البقرة، الآية 286). وقد أنكر عامة أهل السنة والمعتزلة، غير أهل الكشف، القول بأن كل مجتهد في الأصول الاعتقادية مصيب، ونسبوه إلى الكفر، وقرره العارفون بالله، وهو الحق، وقالوا: المجتهد في العقليات، إذا وفى النظر حقه وأخطأ فهو معذور، ويريدون المجتهد نفسه لا من قلده".

وفي آخر الموقف 229 يؤكد هذه القاعدة الأساسية المزيلة لكل تعصب ثم يقول: "ووافق – أي في هذه المسألة – أهل الله حجة الإسلام الغزالي نظرا في كتابه "التفرقة بين الإيمان والكفر والزندقة"، وإلا فهو من أكابر أهل الله، ووافقهم أبو الحسين العنبري والجاحظ من المعتزلة"[2].

القاعدة الثانية: وهي من مستلزمات القاعدة الأولى السابقة، ضرورة حماية حرية العقيدة، هذه الحرية التي هي من أهم أسس الإسلام كما هو واضح في غاية الجلاء في الكثير من آيات القرآن لقوله تعالى: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف، الآية 29). وقوله: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" (البقرة، الآية 256). يقول الأمير في إحدى رسائله: "إن تطبيق التسامح يتمثل في عدم إكراه أي مؤمن بدين على ترك دينه. وكل الشرائع الإلهية، سواء الإسلام وغيره،

متفقة في هذه المسألة"[3].

القاعدة الثالثة: وهي مكملة للقاعدة الثانية، مرجعها لخطاب الله تعالى جميع الناس – لا المؤمن فقط– بقوله: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم" (الحجرات، الآية 12). أي أن اختلاف الأمم في نحلهم ومللهم ومعاشاتهم ينبغي أن يكون حافزا لتلا قح المعارف وتكامل المصالح لا للتنازع. ولهذا فالحرب – في نظر الأمير وهو المجاهد المغوار– لا تكون مشروعة إلا في حالة الدفاع عن النفس وفي أضيق الحدود ولا يكون هدفها إلا استتباب وهيمنة السلام. وأطنب الأمير في العديد من مواقفه – كالموقفين 69 و71 مثلا – في بيان أن الجهاد الأكبر هو جهاد هوى النفس الأمارة بالسوء بتحليها بالفضائل النافعة الرحيمة بجميع الخلق لقول النبي (ص): "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". فلنستمع إليه وهو يشرح في الموقف 73 قوله عليه الصلاة والسلام: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر". أخرجه البيهقي: "إنه – عليه الصلاة والسلام – سمى جهاد الكفار أصغر، لكون جهاد الكفار وقتلهم ليس مقصودا للشارع بالذات. إذ ليس المقصود من الجهاد إهلاك مخلوقات الله وإعدامهم وهدم بنيان الرب – تعالى– وتخريب بلاده، فإنه ضد الحكمة الإلهية. فإن الحق – تعالى– ما خلق شيئا في السماوات والأرض وفي ما بينهما عبثا. وما خلق الجن ولإنس إلا لعبادته، وهم عابدون له، عرف ذلك من عرفه، وجهله من جهله. وإنما مقصود الشارع دفع شر الكفار وقطع أذاهم عن المسلمين، لأن شوكة الكفار إذا قويت أضرت بالمسلمين في دينهم ودنياهم، كما قال تعالى: "ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا" (الحج، الآية 40). فلو فرض أنه لا يلحق المسلمين أذى من الكافرين، ما أبيح قتلهم، فضلا عن التقرب به إلى الله تعالى. بخلاف جهاد النفس وتزكيتها، فإنه مقصود لذاته، إذ في جهادها تزكيتها وفي تزكيتها فلاحها ومعرفة ربها. والمعرفة هي المقصودة بالحب الإلهي في الإيجاد (...) ولا ريب أن المقصود لذاته أكبر من المقصود لغيره".

القاعدة الرابعة: وهي المتوجة للقواعد الثلاثة السابقة هي مشاهدة الحق تعالى في كل اعتقاد، وهو ما عبر عنه في الموقف 246 الذي افتتحه بقوله تعالى: "وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون"

(العنكبوت، الآية 46). فيقول ما خلاصته: "فإلهنا وإله كل طائفة من الطوائف المخالفة لنا واحد وحدة حقيقية... وإن تباينت تجلياته ما بين إطلاق وتقييد وتنزيه وتشبيه. وتنوعت ظهورا ته، فظهر للمحمديين مطلقا عن كل صورة في حال ظهوره في كل صورة من غير حلول ولا اتحاد ولا امتزاج، وظهر للنصارى مقيدا بالمسيح والرهبان، ولليهود في عزير والأحبار، وللمجوس في النار، وللثنوية في النور والظلمة، وظهر لكل عابد شيء من ذلك الشيء من حجر وشجر وحيوان ونحو ذلك، فما عبد العابدون الصور المقيدة لذاتها، ولكن عبدوا ما تجلى لهم في تلك الصورة من صفات الإله الحق – تعالى – فالمقصود بالعبادة واحد من جميع العابدين، إلا أن تجليه يتنوع بحسب استعداد المتجلى له، والمتجلي تعالى واحد في كل تنوع وظهور ما تغير من الأزل إلى الأبد. فاتفقت جميع الفرق في المعنى المقصود بالعبادة، فالكل مسلمون للإله الواحد فليس في العالم جاحد للإله مطلقا من طبائعي ودهري وغيرهما، وإن فهمت عباراته غير هذا فإنما ذلك لسوء التعبير. فالكفر في العالم كله إذن نسبي"[4].

وفي أبيات من قصيدة في مقدمة المواقف يعبر الأمير عن هذا المفهوم النابع من قوله تعالى: "ولله يسجد ما في السماوات وما في الأرض" (النحل، الآية 49). فيقول:

ففـي أنـا كـل مـا يأملـه الـورى ... فمن شاء قرآنا ومن شاء فرقانا
ومن شاء توراة ومن شاء إنجيلا ... ومـن شـاء مزمـارا زابـورا وتبيانـا

معاني هذه الأبيات مطابقة لأبيات أخرى مشهورة للشيخ الأكبر محي الدين في ديوانه "ترجمان الأشواق" وهي:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لـم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صـار قلبـي قابلا كل صـورة ... فمرعــى لغـزلان وديــر لرهبــان
وبيــت لأوثــان وكعبــة طــائف ... وألــواح تـوراة ومصــحف قـرآن
أديـن بـدين الحـب أنـى توجـت ... ركائبــه فالحــب دينــي وإيمــاني

فهل معنى هذا أن الأمير والشيخ الأكبر يؤمنان بتكافؤ الأديان الناسخة والمنسوخة والعقائد القويمة والسقيمة؟

الجواب: كلا وحاشا. فسيرتهما وأعمالهما وأقوالهما الأخرى التي يصعب

إحصاؤها كلها تنفي ذلك. وإنما ذلك تعبير عن شهود القهر الإلهي العام والإرادة النافذة للحق تعالى في خلقه سعيدهم وشقيهم، فهو الذي خلقهم وما يعملون وما يعتقدون، وجاعل كل حزب بما لديهم فرحين، فهو الهادي وهو المضل، وهو جاعل الظلمات والنور. فلنستمع للشيخ الأكبر وهو يشرح بنفسه أبياته السابقة في "ذخائر الأعلاق"، فيقول ما خلاصته: "إن في القلب صورة بيت الأوثان، كما كانت الحقائق المطلوبة للبشر قائمة به والتي يعبدون الله من أجلها، فسمى ذلك أوثانا، وأن قلبه مجلى لواردات العلوم العيسوية والموسوية من الدين المحمدي القائم على الحب، فما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق، فإن محمد (ص) له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكاملها وورثته على منهاجه".

خلاصة القول في هذا الموضوع أنه ينبغي التمييز الواضح بين نظرية تكافؤ كل الأديان، وهو ما لا يقول به مسلم ولا متدين بدين آخر، ونظرية قبول الله تعالى لعبده المجتهد والباذل وسعه في طلب الحق ورضوانه، فهو مأجور إن أصاب ومعذور إن أخطأ، سواء في الأصول والفروع، وهذا ما يقول به الأمير وأمثاله من العارفين لأن القرآن يقرره، حسب فهمهم وكشفهم.

بعد هذه الجولة مع مفاهيم الأمير، يطرح السؤال: هل طبق الأمير في مواقفه العملية ما أعلنه في مواقفه العرفانية؟

الجواب بكل تأكيد: نعم. وأكتفي بالإشارة إلى حوادث في حياته بمراحلها الثلاث: الجهاد ثم السجن ثم الاستقرار في الشام.

أما خلال جهاده البطولي الطويل الذي دام خمس عشر ة سنة، فحتى أشرس أعدائه اعترفوا بوسع رحمة إنسانيته ومثالية معاملاته خصوصا مع الأسرى والمغلوبين والمستضعفين، حتى أن السفاح الجنرال "بيجو" يشبهه في إحدى رسائله بالمسيح[5]. قصده مرة أحد الأساقفة الفرنسيين للتفاوض معه قصد إرسال رجل دين لخدمة الأسرى من الجنود المسيحيين، فيستجيب الأمير لطلبه ويضيف قائلا: "إنني متأكد من أن عملي هذا يرضي ربي إذ أتيح لبعض عباده ذكر ربهم واتباع شرائع دينهم، لأن كل فرد يتبع دين آبائه، والله يحب العباد الصالحين"[6].

وحتى تحت وطأة شماتة الأعداء الذين نكثوا عهدهم فعوض تركه حرا ليذهب إلى المشرق عند ما وضع حدا لكفاحه سجنوه مع أمه العجوز ونحو المائة من رفقائه الأوفياء، مات منهم نحو الخمسة والعشرين في الاعتقال، رغم تلك الشدائد

المرة لم تتغير سماحة هذا الشهم أمير الجهادين الأصغر والأكبر، وإلى ذلك يشير الجنرال "دو ماس" الذي كان مكلفا بحراسته في السجن في رسالة بعثها إلى أسقف الجزائر "دو بوش" الذي كانت له مع الأمير مراسلات، فيخاطبه قائلا يصف حالة الأمير في السجن: "إنك ستجده أعظم وأجل في محنته منه في عزه، انه ما يزال كما عرف عنه يسموا إلى أعلى الدرجات. إنك ستجده معتدلا بسيطا جذابا متواضعا ثابتا لا يشكوا أبدا، معتذرا لأعدائه – حتى أولئك الذين ما زال يمكن أن يعاني على أيديهم كثيرا – ولا يسمح أبدا أن يذكروا بسوء في حضرته. ورغم أنه قد يشكوا عن حق من المسلمين أو المسيحيين، فإنهم سواء يجدون منه الصفح"[7].

وفي سنة (1269 هـ – 1852 م) يطلق سراح الأمير، ويلقاه بباريس الجندي الفرنسي "Hyppolyte Langlois" الذي كان أسيرا عند الأمير من قبل، وتحدث "لانغلوا" عن هذا اللقاء في كتابه: "مذكرات أسير عند عبد القادر" فقال: "إنني رأيت الرجل نفسه بوجهه الرصين، وبنظرته الملهمة، وكلامه القليل، عليه مسحة الأنبياء، فكأنه كان يعيش في عالم علوي مترفعا عن كل مبتذل"[8].

هذا ومن المشهور الموقف الشجاع لفتوة الأمير حين تزعم المهاجرين الجزائريين في الشام لإنقاذ ما يربو على خمسة عشر ألف مسيحي من القتل في الفتنة التي اشتعلت في دمشق بين الدروز والنصارى سنة 1860 ووقف متحديا جموعا هائجة مندفعة لقتلهم ودوى بصوته قائلا: "إن الأديان وفي مقدمتها الدين الإسلامي أجل وأقدس من أن تكون خنجر جهالة أو معول طيش أو صرخات بذالة تدوي بها أفواه الحثالة من القوم... أحذركم من أن تجعلوا لسلطان الجهل عليكم نصيبا، أو يكون له على نفوسكم سبيلا".

وخطابه الحازم هذا ما كان إلا تطبيقا للحديث النبوي الشريف: "ألا من ظلم معاهدا أو ذميا أو أحدا من أهل الكتاب أو كلفه فوق طاقته أو أنقصه شيئا من حقه أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفسه فأنا خصمه يوم القيامة"[9].

وإنه لمن النبل المجيد أن نرى عملاقا آخر في الجهاد دفاعا عن وطنه، ويشبه كثيرا الأمير عبد القادر في سيرته وشخصيته ومراحل حياته، وهو إمام الطريقة النقشبندية الشيخ شاميل (1799 – 1871) الذي قاد الجهاد ضد الروس دفاعا عن بلده القوقاز نحو الثلاثين سنة، ثم سجن، وسعى الأمير في سراحه إلى أن تحقق، نراه وهو معتقل عند النصارى الروس يسارع إلى إرسال رسالة إلى

الأمير يهنئه ويشكره على دفاعه عن نصارى الشام لما ظلموا ويذكر له الحديث الشريف السابق. ويجيبه الأمير بجواب، من جملة ما يقول فيه: "فإنه وصلني الأعز كتابكم، وسرني الألذ خطابكم، والذي بلغكم عنا، ورضيتم به منا، من حماية أهل الذمة والعهد، والذب على أنفسهم وأعراضهم بقدر الطاقة والجهد، هو – كما في كريم علمكم – مقتضى أوامر الشريعة السنية والمروءة الإنسانية، فإن شريعتنا متممة لمكارم الأخلاق، فهي مشتملة على جميع المحامد الموجبة للائتلاف (...) والبغي في كل الملل مذموم، ومرتعه وخيم ومرتكبه ملوم (...) فإنا لله وإنا إليه راجعون على فقد أهل الدين وقلة الناصر للحق والمعين حتى صار يظن من لا علم له أن أصل دين الإسلام الغلظة والقسوة والبلادة والجفوة. فصبر جميل والله المستعان"[(10)].

وفي نفس الموضوع يكاتبه أسقف الجزائر "بافي" (Pavy)، شاكرا صنيعه فيجيبه الأمير برسالة يقول له فيها ما خلاصته: "ما فعلناه من خير للمسيحيين، ما هو إلا تطبيق لشرع الإسلام واحترام لحقوق الإنسان، لأن كل الخلق عيال الله وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله. إن كل الأديان من آدم إلى محمد عليهما السلام تعتمد على مبدأين: تعظيم الله جل جلاله والرحمة بمخلوقاته، وما عدا هذا، ففرعيات ليست بذات أهمية كبيرة. والشريعة المحمدية، من بين كل الشرائع، هي التي تعطي أكبر أهمية للاحترام والرحمة والرأفة وكل ما يعزز التآلف وينبذ التخالف. لكن المنتسبين للدين المحمدي ضيعوه فأضلهم الله، فجزاؤهم من جنس عملهم"[(11)].

إن الدوافع التي جعلت الأمير نموذجا للسماحة المطلقة، والتفتح العاقل، والإطلاع الواسع، والرحمة بجميع الخلق، هي تخلقه بالقرآن الكريم، وتربيته الروحية في أحضان الصوفية.

فمن القرآن سمع قول الله تعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم" (الممتحنة، الآية 8). فانظر كيف قدم البر على القسط مع أهل الملل الأخرى، ومن القرآن تخلق الأمير بقول الله تعالى: "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن" (العنكبوت، الآية 46). فلم يقل: "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالحسنى" بل بالتي هي أحسن، أي اجتهدوا في انتقاء أفضل وأجمل أساليب الحوار مع النصارى واليهود من أهل

الكتاب، بل مع جميع الناس، فقال تعالى: [وقولوا للناس حسنا" (البقرة، 83). كما قال: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" (النحل، 125). وبين أن الإسلام دين السلام وأن أفضل المعاملات مع الأعداء ليس الصراع، وإنما حسن العلاقة فقال: "ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم" (فصلت، الآيات 33 – 35).

ومن القرآن تعلم الأمير الإنصاف والموضوعية والأدب في الحوار مع المخالفين في العقيدة كما في قوله تعالى يعلمنا الخطاب معهم: "وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ظلال مبين"، سبأ: 24. فليس هناك دعوى مسبقة باحتكار الحقيقة بل تحكيم للمنطق السليم بالبرهان المقنع. وكذلك قوله عز وجل: "قل لا تسئلون عما أجرمنا ولا نسئل عما تعملون" (سبأ، الآية 25). فانظر كيف نسب المخاطبون أهل الحق الإجرام إلى أنفسهم كما يزعمه المخالفون لهم، ولم ينسبوه إلى من يخاطبونهم بل نسبوا إليهم العمل لا الإجرام، فهل فوق هذا الأدب الجم العظيم أدب؟ ونهى الحق تعالى عن الانحراف عن العدل مهما كان طغيان المتعدي فقال: "ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى" (المائدة، الآية 8).

وقد تجسدت هذه الأخلاق القرآنية في من كان خلقه القرآن أي رسول الله (ص) الذي اختصر الحق تعالى غايات رسالته في وظيفة واحدة جامعة، وهي شمول الرحمة، فقال له: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" (الأنبياء، الآية 107). وسبب نزول هذه الآية هو ما ذكره الأستاذ الروحي للأمير، الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، في الباب 34 من الفتوحات المكية، عند بيانه أن العارف الكامل هو المتحقق باسمه تعالى: (الرحمن) فهو رحيم بجميع الموجودات، ثم يقول: "قال تعالى لسيد هذا المقام، وهو محمد (ص) حين دعا على قبائل رعل وذكوان وعصية بالعذاب والانتقام لقتلهم غدرا نحو السبعين من خيار قراء الصحابة بعثهم النبي (ص) لتعليم القرآن وشريعة الإسلام، فقال النبي (ص) في دعائه عليهم: عليك بفلان وفلان، وذكر ما كان منهم، فقال الله له: إن الله ما بعثك سبابا ولا لعانا ولكن بعثك رحمة فنهاه عن الدعاء عليهم وسبهم (رغم إجرامهم الشنيع) وأنزل الله عز وجل عليه: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" فعم العالم، أي لترحمهم وتدعو لهم لا

عليهم، فيكون عوض قول: لعنهم الله، قول: تاب الله عليهم وهداهم، كما قال حين جرحوه: "اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون" يريد من كذبه من غير أهل الكتاب والمقلدة من أهل الكتاب...".

فالأمير كان الوارث الأكبر لهذه الأخلاق القرآنية المحمدية الأكبرية. ثم إن صحبته طول حياته للصوفية وتحققه بأذواقهم العالية رسخت فيه تلك الأخلاق. وقد نهل الأمير من مشارب أربع طرق صوفية: القادرية والنقشبندية والمولوية والدرقاوية الشاذلية. فمثلا علاقات الأمير بغير المسلمين هي امتداد لما كانت عليه معاملات شيوخ تلك الطرق معهم. وهو ما جعل الكثير منهم يسلمون على أيدي أولئك الشيوخ، كما هو مشهور في سيرة الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561 هـ) الذي كان يقول: "فتشت الأعمال كلها فما وجدت فيها أفضل من إطعام الطعام، ولا أشرف من الخلق الحسن. أود لو كانت الدنيا بيدي أطعمها الجائع. لو جاءني ألف دينار لم تبت عندي".

ومن المعلوم في سيرة إمام الطريقة المولوية جلال الدين الرومي (ت 672 هـ) أنه لما خرجت جنازته ازدحم عليها أهل بلده، وشيعها حتى النصارى واليهود وهم يتلون الإنجيل والتوراة، وكان المسلمون ينحونهم فلا يتنحون، وبلغ ذلك حاكم البلد قونيه، فقال لرهبانهم: مالكم ولجنازة عالم مسلم فأجابوه: "به عرفنا حقيقة الأنبياء السابقين، وفيه رأينا سيرة الأولياء الكاملين".

نموذج آخر نجده في سيرة الشيخ العربي الدرقاوي (ت 1239 هـ) إمام الدرقاوية الشاذلية، وهي الطريقة التي ختم بها الأمير تربيته الصوفية لما انخرط فيها وعمره 55 سنة على يد شيخه ومربيه الشيخ محمد الفاسي بمكة المكرمة. يقول الشيخ بوزيان الغريسي، وهو من علماء منطقة معسكر، في كتابه: "زمزم الأسرار في مناقب مولاي العربي الدرقاوي وبعض أصحابه الأخيار" (مخطوط بالمكتبة العامة بالرباط، رقم 2339، ص 5): "سمعته أي الشيخ العربي الدرقاوي – رضي الله عنه – يقول: منذ سبعة أيام وأنا مريض من أجل بعض اليهود باتوا بزاويتنا ضيوفا وأطعمناهم ونسيت أن أهيئ لهم موضعا يرقدون فيه، وكانت الليلة باردة. وكان يقول: يهون علي أن تقطع رقبتي ولا أن أغضب مسلما".

فهؤلاء الرجال الربانيون هم الذين تربى الأمير عندهم، وشعارهم قول شيخهم الأكبر:

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

وخير ما نختم به قول الله عز وجل: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (البقرة، الآية 62).

الهوامش:

1 – ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج 2، باب 146، ص 232.

2 – حول كون المجتهد في الأصول مأجورا أو معذور ينظر، كتاب المواقف للأمير عبد القادر، دار اليقظة العربية، دمشق 1966.

3 – مجلة مسالك العدد الثاني، جوان – جويلية 1998، ص 21.

4 – حول مشاهدة الحق في كل اعتقاد ينظر: الموقف 246 (ص 561)، 254 (ص 767). وفي الفتوحات المكية (ج 1)، ص 238 – 589؛ (ج 2)، ص 85 – 498. وفي فصوص الحكم لابن عربي الفصلان الرابع والسابع والعشرون.

5 – انظر،

M. Chodkiewicz : Ecrits Spirituels, Ed. Seuil, Paris 1982, p. 16.

6 – محمود بو عياد: عبد القادر والإنسان، مجلة الثقافة، عدد 75، ماي – جوان 1983، الجزائر، ص 282.

7 – شارل هنري تشرشل: حياة الأمير عبد القادر، تر. بلقاسم سعد الله، ط. 2، الجزائر 1982، ص 257 – 258.

8 – محمود بو عياد: المرجع السابق، ص 284.

9 – جواد المرابط: تصوف الأمير عبد القادر، دمشق 1966، ص 46.

10 – الأمير محمد بن الأمير عبد القادر: تحفة الزائر، الإسكندرية 1903، ج 2، ص 114. حول العلاقات والمقارنات بين الأمير عبد القادر والإمام شاميل، ينظر، كتاب بوعلام بسايح بالفرنسية:

L’Emir Abdelkader et l’imam Chamil.

11 – مجلة مسالك، العدد الثاني، جوان – جويلية 1998، ص 21.

الحقيقة والغيرية في الفكر الصوفي
نحو نزعة إنسية مختلفة

حكيم ميلود
جامعة الشلف، الجزائر

ارتبطت التجربة الصوفية في السياق الإسلامي، بانفتاح متفرَد على آفاق معرفية ودينية متميزة. إذ أن علاقتها مع الدين كمؤسسة هي علاقة اتصال وانفصال، علاقة امتداد وانقطاع. ففي الوقت الذي تتقاطع فيه مع التراث الديني كبعد أساسي في تأسيس هذه التجربة، تحاول أن تقدم تصوَرها الخاص المبني على قراءة للعمق الخفي والمستتر لهذا الدين، الذي لا يعود مهمًا، فقط كأوامر ونواهي، وعادات وعبادات، ولكن كتجربة مسلكية تمثل رغبة محرقة في الاتصال مع الله، وفي الذهاب من الظاهر إلى الباطن، من المألوف إلى الخارق، وذلك لا يتم إلا باستيفاء شروط، واختبار امتحانات عسيرة. من هنا كانت التجربة الصوفية طرحاً مختلفا، وفريداً، ورؤية للوجود تحمل الكثير من الغموض والغرابة، لأنها تترك للجوانب المدهشة في هذا الكون وفي الكائن سحرها، ودهشتها.

من جهة أخرى لا تتأسس التجربة الصوفية، في علاقتها العمودية مع الله (أو المقدس)، أو في علاقتها الأفقية مع الوجود وكائناته، في البعد الديني فقط، ولكنها تجربة معرفية، تجربة في النظر والسلوك، تطرح نظامها الخاص، وتقدم أدواتها التي تختبر بها المجهول.

خصائص المعرفة الصوفية:

تتميز التجربة الصوفية، على المستوى المعرفي، بمجموعة من الخصائص لعل أهمها هو اعتبارها المعرفة علاقة مباشرة بين الذات، والشيء المعروف.

وبذلك هي لا ترى إلى الوجود باعتباره خارجاً يمكن معرفته بوسائل خارجية، ولكنه داخل لابد من التوغل فيه لإدراكه. وثنائية الخارج – الداخل هذه، جعلت التصوف يميز بين مسارين لاكتشاف هذين المجالين أولهما العقل الذي يشكل أداة معرفة العالم الخارجي، وثانيهما القلب لمعرفة العالم الداخلي (الباطن).

"وثمة فروق كبرى بين معرفة القلب ومعرفة العقل. فمعرفة القلب إدراك

مباشر للشيء، وأما معرفة العقل فإدراك جانب من جوانبه. الأولى حال، يتحد فيها العارف والمعروف، أما الثانية فإدراك العلاقة بين العارف والمعروف، أو لمجموعة من العلاقات، الأولى تجربة ومشاهدة، أما الثانية فحكم تجريدي. فالمعرفة الصوفية إلهامية تشرق في النفس، وليست كسباً يتم بالجهد والاختيار. ومن هنا كانت التجربة الصوفية بدئية لا تعلَّل بالعقل بل العقل هو الذي يعلل بها. إنها حركة بين القلب اللامتناهي، بشوقه وحبه، والمطلق اللامتناهي. أما العقل فحركة متناهية تتجه نحو اللامتناهي"[1]. المعرفة الصوفية إذاً تجربة حدسية، يتلقى فيها الصوفي الإلهام الذي يكشف له أبعاده العميقة المحتجبة، وفي لوقت نفسه، يطل على عوالم مجهولة. لذلك هي علم لدني، لا يمكن تعليله بأدوات العقل الذي طرده التصوف من مجاله. وفي التصوف "يقتضي القول بملكة خاصة غير العقل المنطقي، هي التي يهتم بها هذا الاتصال (بين العبد والرب)، فيها تتأحد الذات والموضوع، وتقوم فيها البواده واللوائح واللوامع مقام التصورات والأحكام والقضايا في المنطق العقلي. والمعرفة فيها معاشة لا متأملة. ويغمر صاحبها شعور عارم بقوى تصطدم فيه تغمره كفيض من النور الباهر، أو يغوص فيها كالأمواج العميقة. ويبدو له أيضا أن قوى عالية قد غزته وشاعت في كيانه الروحي"[2]. كما أن هذه المعرفة في بعدها الأول "حال" يعانيه الصوفي.

"ولتلك الحال من الصفات والخصائص ما يكفي في تميزها عن غيرها ممَا تعانيه النفس الإنسانية من أحوال أخرى"[3]. ذلك أنها تتجه نحو الفناء في موضوعها الذي يسلبها، أي المطلق، اللامتناهي الذي يناديها، ويتجلى في قلب الصوفي فيحصل الكشف، الذي يخطف صاحبه من عالم الحس إلى الغياب، الذي هو حضور في حضرة اللامتناهي فـ"التصوف تجربة تتجه فيه "الإرادة" الإنسانية نحو موضوعها الذي تتعشقه وتفنى فيه، فتعرفه النفس عن طريق الاتحاد به معرفة ذوقية"[4].

يترتب عن هذا التقسيم للمعرفة إلى معرفة العقل ومعرفة القلب، وانتصار التصوف للثانية باعتبارها تجربة وذوقاً وكشفاً، تمييز آخر له أهمية بين الظاهر والباطن.

الظاهر والباطن:

يقول أبو نصر السراج الطوسي: "إن العلم ظاهر وباطن... والأعمال

الظاهرة كأعمال الجوارح وهي العبادات والأحكام... وأما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال... ولكل عمل من هذه الأعمال الظاهرة والباطنة علم وفقه وبيان وفهم وحقيقة ووجد... فإذا قلنا: علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي الجارحة الباطنة، وأما إذا قلنا علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هي الجوارح الظاهرة وهي الأعضاء"[5].

هذا التقسيم أتاح للتجربة الصوفية أن تتميز ضمن أفق مغاير، فإذا كان الظاهر سهل الإدراك والفهم، فإنه لا يمثل إلا السطح، وهو الذي يشترك في معرفته العموم. أما الباطن فليس متاحاً وهو متوغل في احتجابه. ويستلزم العبور من السطح إلى العمق الذي لا يتجلى إلا للذين يحيون امتحان تلك التجربة. ويرقون في مدارج المحو والمجازفة، حتى ينالوا قبسا من ذلك السَر.

تجسدت جدلية الظاهر، الباطن في التجربة الصوفية من خلال تحويل لمسارات تناول الدين والمعرفة. إذ تميزت النزعة الصوفية في كونها لا تقف عند مظاهر الدين كتشريع فقط، أو عند الرسوم كما فعل الفقهاء، ألذ خصوم المتصوفة، ولكن قرأت الدين قراءة باطنية، وعبرت من سطح النصوص، خاصة النص القرآني، إلى عمقها فطرحت، إشكالية التأويل كمقابل للتفسير. وبذلك غامرت بدفع الدين في تجربة الانفتاح والتعدد في القراءة. "فإذا كانت ثقافة الظاهر، بحسب المؤسسة الدينية السياسية الاجتماعية، محدودة، ومن السهل تحديدها، فان ثقافة الباطن غير محدودة ويتعذر تحديدها"[6] بل إن شرط استمرارية الدين وتواصله مع التحولات التي يحياها الإنسان، هو القدرة على تجاوز ظاهره إلى أعماقه الغنية بإمكانات التأويل حتى لا ينغلق الدين داخل السياج الدوغمائي، فيتحول إلى مجرد مظاهر شكلية، أو ممارسات تعبدية لا تحمل الغنى الروحي، إذ "الظاهر ليس إلا صورة من صور الباطن. وبما أن الباطن لانهاية له ،فلا يمكن أن تحده صورة واحدة، بل لا يمكن أن تحده الصور"[7].

إن هذه التصورات التي بلورت نظرية في المعرفة الصوفية لم تقف عند هذه الحدود، بل تجاوزتها إلى مستوى آخر، فظهر زوج آخر هو الحقيقة والشريعة. ولا ريب أن هذا الزوج يشكل نقطة مفصلية في الخطاب الصوفي، لأنه تتويج لكل المفاهيم السابقة، وصهر لها، فيما سيشكل أهم مميز.

الشريعة والحقيقة:

يرى المتصوف السني القشيري أن: "الشريعة أمر للعبد بالتزام العبودية والحقيقة مشاهد الربوبية أي رؤيته إياها بقلبه"[8]. ويقول مصطفى العروسي في شرح هذا الكلام في قوله "أمر للعبد بالتزام العبودية" أي بحيث لا يرى حيث نهي ولا يفقد حيث أمر لان الشريعة هي ما شرعها الله من الأحكام أمرا ونهياً على لسان رسوله"[9]. ترتبط الشريعة إذن بالأحكام، أي الأوامر والنواهي ويؤكد ذلك القشيري حيث يقول: "الشريعة معرفة السلوك إلى الله تعالى"[10]. وهي "قيام من العبد بما أمره"[11]. أما الحقيقة فهي "دوام النظر إليه" و"شهود لما قضي الله به"[12]. ومن هنا نجد أن الشريعة والحقيقة مرآة ذات وجهين، إحداهما تمثل السطح والظاهر، والأخرى تمثل العمق والباطن. الأولى مرتبطة بالدين كممارسة وعبادة، والثانية كانكشاف وإشراق، وتجل بعد الرقي في العبادات إلى درجة الشفافية القصوى. إحداهما من طور يشترك فيه الجميع، والثانية من طور آخر يخص به الله أصفياءه الذين لا يعبدونه طمعاً وخوفاً إنما حباً. الحقيقة هي ثمرة المحبة والذوق. وقد حاول القشيري أن يخفف من حدة تباينهما، وهو كان يقف موقف المدافع عن التصوف من هجمات الفقهاء، فقال: "الشريعة ظاهر الحقيقة والحقيقة باطن الشريعة وهما متلازمان لا يتم أحدهما إلا بالآخر فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة. وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول فمن لا حقيقة له لا شريعة له. ومن لا شريعة له لا حقيقة له. لأن الحقيقة أصل الإيمان والشريعة القيام بالأركان. فمن عرف الحق ولم يعبده تعرض للخسارات، ومن لم يعرفه استحالت منه الطاعات"[13]. وعلى الرغم من محاولة إيجاد التوفيق بينهما كما يفعل القشيري، من باب الرد على من يحاولون التشكيك في التصوف، ويعتبرونه تجاوزًا للعبادات، وإسقاطاً لها، إلا أن الحقيقة احتلت عند العرفانيين مكانة أسمى "لأن الشريعة متناهية ترتبط بالعالم، والحقيقة لا متناهية لأنها ترتبط بغيب الألوهية – غيب الكون"[14].

يمكن أن نقول أيضا أن الاختلاف بينهما يكمن في طبيعة كل منهما، ومقاصدهما. فإذا كان يغلب على الشريعة جانب القواعد الدينية – التعبدية الطقسية، وتقف عند الحدود المرسومة ضمن تصور مؤسساتي، وأحياناً سلطوي للدين، كما هو مكرس ومتداول، ومقبول. فإن الحقيقة تغلب التجربة وتغامر

باختراق الحدود، والذهاب في امتحان الأقاصي، أين يجازف العارف بكل شئ إلى درجة الانخطاف أو الجنون والضياع، مقابل هذه الحقيقة التي يبتعد فيها لينال قبساً من الله اللامتناهي. وإذا كانت الشريعة تقدم الدين كيقين، فالحقيقة تقدمه كدهش وحيرة وقلق واغتراب... ونجد القشيري يوضح المسألة أكثر حين يقول: "وإنما وقعت التفرقة بينهما للغلبة في حال العابد والعارف ولما كان العابد يغلب عليه الوقوف مع الأعمال وإتقانها وإخلاصها سمي صاحب شريعة ولما كان العارف يغلب عليه حال الحق ويرى أن جميع ما هو فيه من فضله سمي صاحب حقيقة. فقد تبين أن بينهما اجتماعاً وافتراقاً بالاعتبار"[15]. هذا الافتراق بالاعتبار هو الذي يميز الحقيقة كمعطى أو شئ مكتسب، أو معرفة من الدرجة الثانية، وإنما كتجربة وسفر دائم ومقيم "إننا كلما سافرنا أبعد عرفنا أقل" كما يرى لاوتسو. وهذا ما يفرق بين اليقين المطمئن، والقلق المتسائل والحائر. "لان العلم المستقر هو الجهل المستقر" كما يقول النفري. ومن ثم ما يهم هو البحث عن الحقيقة لا الوصول إليها.

ومن هنا تأتي قيمة الطريقة. "فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده والطريقة أن تقصده"[16] وللطريقة معنيان "سفر من الظاهر إلى الباطن، من الشريعة إلى الحقيقة، من العالم إلى الله. والثاني تبدل في الصفات وتحول داخلي، يهيئان النفس ويمكنانها من رؤية الله والاتصال به"[17]. ذلك أن المتصوف "لا ينفك من كونه مسافرا والذي، بتيقنه من الأمر الذي ينقصه، يعرف جيداً أن الذي يبحث عنه ليس شيئاً معيناً أو مكاناً محدداً وانه لا يمكن البقاء "هنا" أو الرضا بـ"هذا"... فهو يواصل إذن سيره وترك الأثر في ذاته في صمت وانكتاب"[18].

الحقيقة كاصطلاح صوفي تمثل محرق تجربة المعرفة والسلوك، إذ هي مدار كل ما يحياه الصوفي في وجوده، ومن هنا فهي ليست مجرد مقابل للشريعة، ولكنها تصور للكون ورؤيا تعبر من المألوف والعادي إلى الخارق والمحتجب والخفي. وهي حركة في المكان والوقت، وعدم تسليم بالتقليد الديني كممارسة تعبدية، أو وسيلة لها مقاصد واضحة ومعلومة. سواء قصدت إلى تنظيم الأمور الدنيوية أو الأخروية في إطار منظومة الجزاء والمعاقبة، الجنة والنار. إنها تجربة تعصف بالصوفي، وتدخله في حالات اقرب إلى الفقد والتوحد مع المطلق، لا هدف لها. إلا هذه الحالة التي تمثل الرغبة المحرقة في التوحد والانصهار والفناء في الله. و"من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا ولا رسماً ولا

طللا... يقال أنه فني عن الخلق وبقي بالحق"[19].

الحقيقة والتأويل:

إن ارتباط المعرفة عند الصوفية بالتجربة الإلهامية، وبالفيوض الذوقية أين يكون القلب هو محل التجليات الإلهية، والكشف الذي لا يحصل إلا بمفارقة العبد لعالم الحس والأشياء، وغيبته عن نفسه، وحضرته في وجود الحق، الذي يخطفه ويسلبه. جعل الحقيقة مسارا وسفرا، إذ هي ليست شيئاً معطى، ولكنها استحقاق يناله العارف بعد معاناة ومكابدة، وبعد ترقيه في المعارج الروحية إذ "أن التجليات الإلهية على قلوب العارفين هي التي تمكنهم من القدرة على التأويل وفهم حقيقة أعيان الأشياء وأسرارها الباطنة. وإذا كان هذا التجلي على باطن نفس العارف أو على قلبه يتدرج مع رقيه في معراجه الصوفي، فإن علوم الباطن تزداد مع رقيه في هذا المعراج. وكلما رقى في معراجه درجة زاد التجلي في باطنه على قدر ما ينقص من ظاهره، حتى يصل إلى حالة الفناء، أو الكشف التام، فيغمر هذا التجلي كل ظاهر الصوفي، أو لنقل يتحول الظاهر إلى باطن، وتنتفي الثنائية التي مردها إلى عالم الحس والمادة"[20].

إن العبور من ظاهر الوجود إلى باطنه يفترض التأويل، ذلك لان الباطن لا يمكن التعبير عنه باللغة العادية، من هنا شكل الصوفية لغة خاصة لها معجمها المتميز الذي يعبر عن هذه الإشارات والتلويحات بطريقة رمزية كثيراً ما تستغلق على غير المتبحرين في المعرفة، إن الحالة التي يحياها الصوفي في معراجه المعرفي هي أقرب إلى الحلم والهلوسة. وتماسه مع الخفي يدخله إلى المناطق التي تضيق عنها العبارة، أي في المناطق اللامقولة واللامنطوقة. يقيم المتصوف من كل هذه الظواهر "النفسية والجسدية وسيلة تهجي" اللامنطوق (l'indicible) فهو يتحدث عن شيء ما لا يمكنه أن يعبر بألفاظ، ويلجأ إلى وصف يجتاز الإحساسات "ويسمح بقياس المسافة الكائنة بين التداول العام لهذه الألفاظ والحقيقة"[21].

إن مدار محنة الصوفي هي كيف يسافر بين العالمين: الهنا والهناك، وكيف يجد التوازن. هذه التجربة التي دفع بعضهم ثمنها غالياً، كما حصل للحلاج الذي قال كلاماً من "هناك" للذين "هنا" فاتهم بالكفر، وهو كان مغلوباً على حاله، فانياً عن صفاته الإنسية والدنيوية. وهناك من عاش تجربة الجنون والجذب والدروشة. وهي ضريبة المعرفة التي تحرق من يقترب منها كثيراً. لهذا يحتاج الصوفي إلى

تأويل الحقيقة التي رآها كرؤيا الخيال الذي هو برزخ بين الظاهر والباطن. إذ "الوجود بمراتبه المختلفة يمثل حجاباً على الحقيقة الإلهية، كما تمثل الصورة في الحكم غطاء على المعنى أو الرمز الذي يختفي وراءها، ومن ثم فالوجود يحتاج إلى تأويل يتماثل مع تأويل الأحلام عبوراً من الظاهر إلى الباطن"[22].

يصبح التأويل إذن ضرورة على المستوى الوجودي وعلى المستوى الديني. فعلى مستوى الوجود كل الكائنات والمخلوقات هي من مظاهر التجلي الإلهي، وبالتالي يلزم العبور من الموجود للتعرف على الواجد. وعلى المستوى الديني يكون النص القرآني، الذي يعتبر الوجود المكتوب، وكلمة الله هو المقصود بالتأويل، وذلك بالذهاب من سطحه اللغوي إلى عمقه الأنطولوجي. ومن هنا يكون التأويل "هو معرفة مآل الشيء وحقيقته، وهو أصله الذي منه بدأ وإليه يعود. التأويل على مستوى الوجود – هو النفاذ من الظاهر الحسي إلى الباطن الروحي، والتأويل – على مستوى النص – هو تجاوز إطار اللغة العرفية الإنسانية في محدوديتها واصطلاحيتها إلى إطار اللغة الإلهية في إطلاقها ودلالتها الذاتية"[23].

إن التأويل على مستوى النص القرآني لا يكتفي بمعرفة أسرار اللغة والبلاغة والنحو والأحكام، وهذا ضروري، ولكن يتعدى ذلك إلى محاولة إدراك الأبعاد الخفية، لان الكلمات أمة من الأمم كما يقول ابن عربي، الذي نجد في تنظيراته تناولاً ثرياً لهذه الجوانب ابتداءً من رمزية الحروف إلى معضلات أخرى كالتنزيه والتشبيه، والمحكم، والمتشابه... أين يقدم الخطاب الصوفي قراءة مختلفة للنص القرآني عن تلك التي قدمها المتكلمون والفقهاء والفلاسفة. لان المتصوفة كان يدركون أن "الحقيقة ليست في ما يقال، فيما يمكن قوله، وإنما هي في ما لا يقال، في ما يتعذر قوله. أنها في الغامض، الخفي، اللامتناهي"[24].

وسنرى أهمية التأويل عندما نشير إلى انفتاح التصوف على الآخر، بنزعة تسامحية قل نظيرها في تاريخ الثقافات، وكل هذا كان نابعاً من إدراك للحقيقة واليقين، ولكن كحال وكبحث، أين يمثل اللاوصول شرطها الأساسي. ونابعاً أيضاً من عمل التأويل الذي يعني السؤال المتواصل. إذ لا يعود النص لديني والقرآني، المقدس والمؤسس، نصاً مغلقاً ومنتهياً، ولكن يصبح نصاً مفتوحاً على القراءات اللامنتهية، وعلى الفهم المختلف، والخلاّق باستمرار، الفهم الذي ليس مرتبطاً بتحليل ظاهر النص بالأدوات العلمية المكتسبة والمحروسة بسلطة العقل، ولكنه

الفهم المأخوذ بالتجربة والمسلكية، بالذوق والحدس والإلهام والكشف...

الانفتاح على الآخر في الفكر الصوفي:

إن مدار التجربة الصوفية يقوم على استحالة استنفاذ الحقيقة واستكناهها، وسبر أغوارها، لأنها مما لا يوصف ولا يقال، ذلك أنها أكبر من قدراتنا. وأقصى ما يستطيعه العارف هو التأويل عن طريق، الرمز والإشارة أو كتابتها على جسده الذي ينطق بأحواله فيتحول إلى علامة تحمل بصمة المطلق، وهو امتحان يحياه العارف بالذهول والشرود، والزهد والسفر والجنون، وأعراض أخرى كالجذب، وهو في ذلك يكون مصغياً لذبذبات اللانهائي، ولتموجات بحر الأسرار، التي يمتزج معها في رقصها الكوني ذلك لان حقيقة معرفته (الله) لا يطيقها الخلق، ولا ذرة منها: لان الكون بما فيه يتلاشى، عند ذرة من أول باد يبدو من بوادي سطوات عظمته. فمن يطيق معرفة من يكون هذا صفة من صفاته؟ فلذلك قال القائل: ما عرفه غيره ولا احبه سواه: لأن الصمدية ممتنعة من الإحاطة والإدراك. قال عز وجل: "ولا يحيطون بشيء من علمه"[(25)]. لهذا فكل الخلق حائرون فيه، يبحثون عنه، وهو تختلف تجلياته لكل واحد منهم. فمعرفته ليست على سبيل اليقين، لكنها أقرب إلى الظن، لأنه يتجلى لكل واحد بحسب استعداد أحواله، ومدى ابتعاده في مدارج الرقي، ومعارج الكشف، لأن الحقيقة ذوق... ينتج عن هذا التصور أن الحقيقة هي ملك للجميع، وللاأحد. وبذلك لا يحق لأي كان أن يزعم أنه يمتلك اليقين، ولكن أقصى ما يستطيع الإشارة إليه هو تجربته الشخصية مع اليقين والحقيقة، كما عايشها. من هنا يظهر الدين لا كمؤسسة لها سلطة امتلاك الحقيقة واليقين، ولكن كتجربة شخصية بين العبد والخالق. وهذا يعتبر أهم ما خلخل به الفكر الصوفي المرجعية الأرثدوكسية، الفقهية، وبذلك حصل التمييز بين معنيين للدين "المعنى الروحي المنزه المتعالي – والمعني القانوني، الرسمي السلطوي، أو الذي يخلع السلطات على السلطات السياسية"[(26)]. ولا شك أن هذا التمييز بين البعد الروحي للدين والبعد الأيديولوجي السلطوي هو أهم ما يميز التجربة الصوفية، ويمثل شرط انفتاحها على الآخر غير المسلم.

المبدأ الثاني الذي خلخلته التجربة الصوفية هو "الهوية" ككينونة مغلقة، تتعامل مع الآخر (الغير) إما استدراجاً له للانصهار فيها، أو للتماهي معه. وكلا التعاملين لا يصدران عن محبة، ولكن إما عن رغبة في السيطرة، أو عن ضعف.

أما في التجربة الصوفية فإن الهوية، على العكس، تفتح مستمر. فالذات حركة دائمة في تجاه الآخر. ولكي تبلغ الذات الآخر لابد من أن تتجاوز نفسها، أو لنقل: لا تسافر الذات في اتجاه كينونتها العميقة، إلا بقدر ما تسافر في اتجاه الآخر وكينونته العميقة. "ففي الآخر تجد الذات حضورها الأكمل. الأنا هي، على نحو مفارق، اللاأنا. والهوية، في هذا المنظور، هي كمثل الحب – تخلق باستمرار"[27]. والعارف بقدر تجرده من ذاته وصفاته، يصل إلى التوحد مع المطلق (الله). من هنا فلا وجود للأنا، هناك فقد الهو. أو الأنا آخر بتعبير رامبو "وبدلاً من الكوجيتو الديكارتي: أفكر، إذا أنا موجود (أنا نفسي) يقول الكوجيتو الصوفي: أفكر إذا أنا آخر (أنا لا أنا)"[28]، إن انفجار الأنا، وخلخلة مركزيتها، يمنح للعارف القدرة على استقصاء اللامرئي، والخروج من وجوده للتوحد مع المطلق. وبقدر شعوره أنه أجنبي عن ذاته، يكون توحده مع الله. حتى يصل إلى الذروة، فيقول أنا الله كما حصل للحلاج. أو يتجسد في "الشطح" كما تمثله تجربة البسطامي.

وهذا الخروج على الأنا هو أيضا انفتاح على الغير، وتقبل لاختلافه الديني والمذهبي. لهذا نجد في التجربة الصوفية بوادر نزعة إنسية عظيمة، والمقصود بهذه النزعة، "ذلك الموقف المفتوح للإنسان كي يمارس حريته في التفكير والأيمان والاختلاف. وهي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما وبيئة ما"[29]. وهي بذلك "تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان"[30]. هكذا فالموقف الإنسي هو الذي يجعل الإنسان مركز التفكير، وذلك لا يتم إلا بتحرير هذا الإنسان من سطوة التصور الديني الدوغمائي، المغلق، الذي يعتبر فيه الإنسان مجرد عبد لأله متعال، مطلوب منه العبادة وتنفيذ الأوامر، والانتهاء عن النواهي. لهذا عندما يتحول الدين إلى مؤسسة ويتحالف مع السلطة فهو يذهب في هذا الاتجاه. وينفي بذلك ما يسميه أركون حقوق الروح. يقول: "نلاحظ أن الأديان المرسخة تحمل في طياتها إنكارا أو نفيا قويا جدا لحقوق الروح، وذلك عندما تربط بين التحديد الدوغمائي والحصري للحقيقة وبين اللاهوت الذي يدعو إلى الانخراط في الحرب العادلة (أو الجهاد) ضد الكفار"[31].

إن الفكر الصوفي انزل الله من تعاليه، وجعل التجربة الإنسانية محل التجلي القدسي، وأصبحت العلاقة بين الإنسان والله علاقة محبة، لا علاقة خوف، وعلاقة

توحد لا علاقة تبعية، لذلك فالبديل للانغلاق على الذات، واعتبارها مالكة للحقيقة، هو الانفتاح على الآخر، وفهم تجربته، وقبول الاختلاف معه. أو تأويل الاختلاف كما فعل ابن عربي في نظرته للديانات الأخرى، أو ما يمكن تسميته مع أركون النزعة الإنسية الدينية.

الانفتاح على الآخر عند ابن عربي:

إن تأويل ابن عربي للنصوص الدينية، جعله يبتعد في مناطق جلبت له تأليب الفقهاء، واتهامه بالزندقة، لكن عندما نتأمل عميقا في نظريته (الصوفية) نكتشف هذه القدرة المدهشة على استكناه النص، والتوغل في عتماته ولا شك أن التجربة الشخصية (الصوفية) التي عاشها، وظرفه التاريخي أتاحا له هذه الفتوحات، فهو عاش في الأندلس في لحظة حضارية عرفت أوج التبادل الحضاري والمعرفي، والانفتاح على الثقافات الأخرى، والديانات المختلفة. وهو قد تأثر بكل التيارات التي كانت موجودة في عصره، وكل ما وصله من علوم متباينة، وان موسوعته "الفتوحات المكية" خير شاهد على هذه التأثيرات.

من أطرف تصورات ابن عربي هي نظرته إلى ديانات الآخرين، واختلافها بروح تسامحية قل نظيرها. وذلك في إطار نظريته في التأويل الرمزي. فهو فرق بين التجليات الوجودية والتجليات الاعتقادية، فالكون والمخلوقات كلها مظاهر التجلي الإلهي، هذا التجلي المستمر والمتغير بلا انقطاع "فلو لم يظهر التبدل في العالم لم يكمل العالم، فلم تبق حقيقة إلهية إلا وللعالم استناد إليها، على أن تحقيق الأمر عند أهل الكشف أن عين تبدل العالم عين التحول الإلهي في الصور"[32]. فالكون والوجود يتحولان بتحول التجليات الإلهية، كما أن التجليات تكون بحسب استعداد البشر واختلافاتهم، والإنسان الكامل هو الذي يدرك ثبات الحقيقة رغم اختلاف تجلياتها في الصور المختلفة. ومن هنا فمعرفة المتصوفة له تمييزهم عن غيرهم "فالعارف الكامل يعرفه في أي صورة يتجلى فيها، وفي كل صورة ينزل فيها، وغير العارف لا يعرفه إلا في صورة معتقده، وينكره إذا تجلى له في غيرها"[33]. وهو هنا يشير إلى اختلاف التجليات انطلاقا من اختلاف الشرائع.

و"الغريب عند ابن عربي أنه لم يهتم بأسس الاختلاف والتنوع بقدر ما حاول اكتشاف البنية التي توحد تلك الأديان والشرائع، أن ما يهمه ليس توزعها الإيديولوجي والجغرافي، ولكن بنيتها الأساسية الجوهرية التي تجد كامل تفسيرها في

فكرة التجلي، وفعلا، فالاعتقادات والأديان تشكل مظاهر وتجليات لمعاني الألوهية"[34]، ولهذا كما يقول ابن عربي "فان كل طائفة قد اعتقدت في الله أمرا ما إن تجلى لهم في خلافه أنكرته، فإذا تجلى لهم في العلامة التي قررتها تلك الطائفة مع الله قي نفسها أقرت به... فاختلفت التجليات لاختلاف الشرائع"[35]. يميز ابن عربي أيضا بين الذات المتعالية وبين ما يسميه باسم إله المعتقدات "أي الإله الذي يصنعه المعتقد في نفسه ويجعل له علامة فيها ويعتقد فيها على أنها الحقيقة المطلقة للألوهية"[36].

ويقول في هذا الشأن: "وإله المعتقدات مصنوع للناظر فيه فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه. ولهذا يذم معتقد غيره، ولو انصف لم يكن له ذلك إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله إذ لو عرف ما قال الجنيد: "لون الماء لون إنائه"، لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة وكل معتقد فهو ظان ليس بعالم. فاله المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فان الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه"[37].

إن إله المعتقدات متعدد بتعدد الأديان، ولكن العارف يبحث فيما وراء الأديان. وهمه هو الله. لهذا فهو يعبده خارج الانغلاق داخل تجل واحد، ولا يعتبر الآخرين كافرين لأنهم يعبدونه فيما تجلى لهم فيه "فكل عابد أو معتقد ما عبد إلا الله في الحقيقة، وما اعتقد إلا فيه أي كانت الصورة التي عبدها التي اعتقد فيها الألوهية"[38]. ومن هنا لا بد من النظر إلى باطن الأديان لا ظاهرها، والعبور من التعدد الظاهري إلى الوحدة الباطنية، التي هي وحدة الذات الإلهية وبذلك يتم تجاوز الصراعات الدينية والمذهبية، لهذا يقول ابن عربي: "إياك أن تعتقد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولي لصور المعتقدات كلها، فان الله أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد"[39].

وهذا ليس غريبا على الإسلام دين المحبة والتسامح، وعلى المتصوفة إذ أن "مبدأ التسامح" يجد الراقي تعبيره الرقى في الفكر الصوفي، لأنه يؤسس "التسامح" تأسيسا معرفيا لا أخلاقيا، وذلك انطلاقا من انه "لا يعرف الحق إلا بالحق" لهذا كان البسطامي يدعو الله لجميع الناس، ويلتمس أن يبسط رحمنه على النوع البشري

كله، ويود لو يشفع للناس كافة، لا للمذنبين من الأمة الإسلامية وحدهم، بل لكل الخطاة بكل دين دانوا[40].

الهوامش:

1 – أدونيس: الثابت والمتحول، تأصيل الأصول، دار العودة، ط. 3، بيروت 1962، ص 95.

2 – عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، من البداية حتى القرن الثاني هجري، وكالة المطبوعات، ط. 2، الكويت 1987، ص 18.

3 – أبو العلا حفيني: التصوف...، دار المعارف، القاهرة 1963، ص 13.

4 – المرجع نفسه، ص 17.

5 – أبو نصر السراج الطوسي: اللمع تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مطبعة المثنى – بغداد، دار الكتب الحديثة – القاهرة 1960، ص 3.

6 – أدونيس: الصوفية والسوريالية، دار الساقي، بيروت، 1992، ص 156.

7 – أدونيس: الثابت والمنقول، ج 2، ص 91 – 92.

8 – عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة، دمشق، ص 93.

9 – نفسه.

10 – نفسه.

11 – نفسه.

12 – نفسه.

13 – نفسه.

14 – أدونيس: الصوفية والسوريالية، ص 94.

15 – القشيري: الرسالة، ص 94.

16 – نفسه.

17 – أدونيس: الثابت والمتحول، ص 93.

18 – انظر،

Michel de Certeam : La fable mystique, Ed. Gallimard, 1982, p. 411.

19 – القشيري: المصدر السابق، ص 94.

20 – نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي.

21 – الخطاب الصوفي: ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة، العدد 44، 2001، ص 53.

22 – نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص 221.

23 – المصدر نفسه، ص 313.

24 – أدونيس: الصوفية والسريالية، ص 198.

25 – السراج الطوسي: اللمع، ص 56.

26 – محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، ط. 2، بيروت 2000، ص 237.
27 – أدونيس: الصوفية والسوريالية، ص 166.
28 – أدونيس: النظام والكلام، دار الأدب، ط. 1، بيروت 1993، ص 7.
29 – محمد أركون: الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، الجزائر 1993، ص 13 – 21.
30 – محمد أركون: نزعة الإنسنة في الفكر العربي، دار الساقي، بيروت 1997، ص 29.
31 – محمد أركون: نفسه، ص (ع).
32 – ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، (د. ت)، ج 3، ص 457.
33 – المصدر نفسه، ج 3، ص 132.
34 – منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة (محي الدين بن عربي)، منشورات عكاظ، ط. 1، الرباط 1988، ص 198.
35 – ابن عربي: الفتوحات، ج 1، ص 66.
36 – منصف عبد الحق: المصدر السابق، ص 200.
37 – ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي.
38 – نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص 409.
39 – ابن عربي: المصدر السابق، ج 1، ص 113.
40 – عبد الرحمان بدوي: المصدر السابق، ص 29 – 30.

تجذر الغيرية في أصل مراعاة الخلاف في الفكر الاجتهادي المالكي

محمد سنيني
جامعة أدرار، الجزائر

تمتاز المدرسة المالكية بتنوع أصولها وقواعدها، بل هي في مقدمة المدارس الفقهية من حيث سعة نطاق الاستدلال. إن هذا التنوع والسعة صبغ المدرسة المالكية بخصائص عديدة، أقل ما يقال فيها أنها أكسبتها الثراء والتجدد. ومن تلك الأصول التي انفرد بها الاجتهاد المالكي، واحتلت مساحة معتبرة: إنه أصل "مراعاة الخلاف"، وقد قال عنه أحد منظري الاجتهاد المالكي الإمام الشاطبي: "إنه من محاسن هذا المذهب". هذا الأصل أبعد المدرسة المالكية عن التقوقع والانغلاق، بل أضاف لها سمة الواسطية والجنوح إلى أعدل الأقوال وأوفقها، وجعل منها فضاء لتقبل قول الغير ودليله.

إن هذا التقبل لا شك أنه من إفرازات القاعدة الروحية السلوكية: التخلية قبل التحلية، فالتخلية تقوم على تنقية النفس وطرح ما بها من نزغات ونزعات وخلفيات وأنانية وحين ذلك تأتي التحلية، وأول مستواها غرس التجرد والموضوعية وينبني على ذلك قبول الفكر الآخر فاحترامه، ثم الرقي إلى درجة اعتباره ثم الوصول إلى حكم متولد من الرأيين معا. ومن أهم نقاط المداخلة:

1- حقيقة أصل "مراعاة الخلاف" وتكريسه لمبدأ "الغيرية".

2- أقوال المالكية في هذا الأصل، والمناقشات الدائرة.

3- أدلة اعتبار أصل "مراعاة الخلاف" مع إيراد تطبيقات فقهية من أبواب متنوعة.

حقيقة أصل مراعاة الخلاف وتكريسه لمبدأ "الغيرية":

إن حقيقة هذا الأصل تظهر بجلاء من خلال إيضاح وبسط لماهيته وبيان تعريفه الاصطلاحي وضرب مثال توضيحي يبرز مدى مراعاة قول الغير ودليله.

تعريف أصل "مراعاة الخلاف": عرفه ابن عرفة بقوله: "إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر". وعرف أيضا بأنه: "إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه" ذكره علال الفاسي. قال ابن عبد السلام: "المراعاة في الحقيقة إعطاء كل

من دليلي القولين حكمه، أي أن المراعى هو الدليل وليس قول القائل به".

بسط أصل "مراعاة الخلاف":

إن الأدلة الشرعية منها ما تتبين قوته تبيانا يجزم الناظر فيه بصحة أحد الدليلين والعمل بإحدى الأمارتين، فهاهنا لا وجه لمراعاة الخلاف ولا معنى له. ومن الأدلة ما يقوى فيها أحد الدليلين وتترجح إحدى الأمارتين قوة ما ورجحانا لا ينقطع معه تردد النفس وتشوفها إلى مقتضى الدليل الآخر، فهاهنا تحسن مراعاة الخلاف، فهو وسط بين موجب الدليلين.

شرح تعريف ابن عرفة مع ضرب مثال توضيحي:

"إعمال" جنس لرعي الخلاف يصدق على رعي الخلاف وغيره. "دليل" أخرج به غير الدليل. "في لازم مدلوله" أخرج به إعمال الدليل في مدلوله. والدليل هو: ما يمكن التوصل به إلى مطلوب خبري والمطلوب هو: المدلول. فالنهي الوارد مثلا في نكاح الشغار دليل، مدلوله: تحريم نكاح الشغار. ولازم هذا المدلول فسخه، ودل عليه دليل النهي، لأنه يدل على فساد المنهي عنه وفسخه. ونكاح الشغار إذا وقع يجب فسخه عند الإمام مالك رضي الله عنه بطلاق في رواية، ومن خالف مالكا يقول: بأنه لا يجب فسخه. والجاري على هذه الرواية وقوع الميراث بين الزوجين إذا مات أحدهما. فالجاري على أصل دليله ولازم قوله أنه: لا ميراث، فلما قال بثبوت الميراث فقد أعمل دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشغار. وعدم الفسخ لازمه ثبوت الميراث بين الزوجين، فأعمل مالك رحم الله تعالى دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشغار في لازم مدلوله وهو ثبوت الميراث.

أقوال المالكية في أصل "مراعاة الخلاف" والمناقشات الدائرة:

قال المقري: "من أصول المالكية: مراعاة الخلاف، وقد اختلفوا فيه، ثم في المراعي أهو المشهور وحده؟ أم كل خلاف؟ ثم المشهور أهو ما كثر قائله؟ أم ما قوي دليله؟". وقال الشاطبي: "إن الباجي حكى خلافا في اعتبار مراعاة الخلاف". والذي في أحكام الفصول للباجي: "عندنا أنه يصح أن يكون الاختلاف علة" ثم قال الباجي: "وقد منعه قوم من المتفقهة". وقال الشاطبي: "مراعاة الخلاف من محاسن هذا المذهب"، وقال: "وإنه من جملة الاستحسان"، وذكر ذلك علال الفاسي.

المناقشات والاعتراضات الواردة على أصل "مراعاة الخلاف" والأجوبة عليها: اعترض على أصل "مراعاة الخلاف" جماعة من الفقهاء المالكية، منهم اللخمي

وعياض والقباب وابن عبد البر.

وقد جرت مناقشات بين الشاطبي وشيوخه في "مراعاة الخلاف" وتبادل رسائل بينه وبين القباب. وذكر الشاطبي: أن هذه الإيرادات صادرة لمنكري طريقة الاستحسان. وقال الشاطبي: "ولقد كنت أنحى هذا المنحى لولا أنه اعتضد وتقوى لوجدانه في فتاوى الخلفاء وأعلام الصحابة وجمهورهم مع عدم النكير.

وجه الاعتراضات:

1- إن الدليل هو المتبع، فحيثما صار صير إليه، ومتى ترجح عند المجتهد أحد الدليلين على الآخر ولو بأدنى وجه الترجيح وجب التعويل عليه، وإلغاء ما سواه على ما هو مقرر في أصول الفقه. فإذا رجوعه إلى قول الغير إعمال لدليله المرجوح عنده، وإهمال للدليل الراجح عنده الواجب اتباعه، وذلك خلاف القواعد والقياس.

2- قول المفتي: هذا لا يجوز ابتداء، وبعد الوقوع يقول بجوازه، أنه يصير الممنوع إذا فعل جائز، وإنما يتصور الجمع في هذا النحو في منع التنزيه لا منع التحريم.

3- إنه غير مطرد في كل مسألة وهو مشكل، لأنه إن كان حجة عمت في كل مسألة وإلا بطلت لأن تخصيصه إن كان حجة ببعض المسائل دون بعض تحكم أي ترجيح بلا مرجح.

الأجوبة على الاعتراضات:

1- إن رعايته يراد اعتبار من لا مطلقا، مثال ذلك: أن يترجح دليل الإباحة عنده ومذهب غيره التحريم، فإذا توسط الأمر وقال بالكراهة كما توسطوا في المشهور في الماء المستعمل بأنه مكروه للخلاف بين القول بنجاسته وبين القول بأنه طاهر غير مطهر. فإن قلت: هذا إسقاط للدليلين معا، إذ الكراهة ضد الإباحة وضد التحريم، فبضدهما عملتم إذا. فالجواب: أنه إذا تعارض دليلان في قاعدة احتياطا عرض حينئذ دليل ثالث يؤخذ من قواعد الشريعة يقتضي إيجاب طلب السلامة واتقاء الشبهة والتخلص من الإشكال، فرعاية الخلاف حينئذ عمل بدليل ثالث عند تعارض الدليلين، فلا اعتراض حينئذ.

2- أما كون رعي الخلاف حجة في بعض المسائل دون بعض، فضابط ذلك رجحان دليل المخالف عند المجتهد على دليله في لازم مدلول دليل المخالف، فليس تحكما لأن له مرجحا، وثبوت الرجحان ونفيه إنما يكون بحسب نظر المجتهد في

النوازل.

3- أما الشاطبي فبعد أن أثبت أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية، قال: "هذا الأصل يبنى عليه قواعد، قاعدة الذرائع، وقاعدة الحيل، وقاعدة مراعاة الخلاف".

ثم قال: "إن الممنوعات إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سببا في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر" وبعد أن ذكر هذا التمهيد ليقيس عليه مراعاة الخلاف أي إذا وقع ممنوعا متفق عليه لا يصح أن يكون سببا للحيف عليه فما وقع ممنوعا عند المجتهد مخالف لغيره في منعه من أولى أن يراعى دليل صحته وإن كان مرجوح عند المجتهد فلا يكون سببا للحيف بل ينظر للأمر الواقع والمآل.

ثم قال الشاطبي: "فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع لما اقترن من القرائن المرجحة كما وقع التنبيه عليه في حديث تأسيس البيت على قواعد إبراهيم، وفي حديث (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل، فإذا دخل بها فلها المهر بما استحل منها)، وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت به النسب للولد. وإجراؤهم النكاح الفاسد مجرى النكاح الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليل على الحكم بصحته على الجملة وإلا كان في حكم الزنا. فالنكاح المختلف يراعى فيه الخلاف، فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح".

أدلة اعتبار أصل "مراعاة الخلاف":

1- الأدلة الدالة على وجوب العمل بالراجح.

2- بالحديث الذي رواه البخاري ومسلم وغيرهما عن عروة عن عائشة رضي الله تعالى عنها، قالت: كان عتبة عهد إلى أخيه سعد ابن أبي وقاص، أن وليدة زمعة مني فاقبضه إليك. فلما كان عام الفتح أخذه سعد، فقال: "ابن أخي عهد إلي فيه". فقام عبد بن زمعة، فقال: "أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه". فتساوقا إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فقال سعد: "يا رسول الله ابن أخي قد عهد إلي فيه". فقال عبد ابن زمعة: "أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه". فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "هو لك يا عبد ابن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر". ثم قال لسودة بنت زمعة: "احتجبي منه" لما رأى من شبهه بعتبة، فما رآها حتى الله.

قال الحافظ ابن حجر: "واستدل به بعض المالكية على مشروعية الحكم بين الحكمين، وهو أن يأخذ الفرع شبها من أكثر من أصل فيعطى أحكاما بعدد ذلك، وذلك الفراش يقتضي إلحاقه بزمعة في النسب والشبه يقتضي إلحاقه بعتبة، فأعطي الفرع حكما بين الحكمين، فروعي الفراش في النسب والشبه البين في الاحتجاب، وإلحاقه بهما ولو كان من وجه أولى من إلغاء أحدهما من كل وجه". وذكر هذا الدليل ابن عرفة كما في المعيار للونشريسي.

3- أنه موجود في فتاوى الخلفاء وأعلام الصحابة وجمهورهم من غير نكير، ذكر ذلك الشاطبي في الاعتصام.

شروط الأخذ بأصل مراعاة الخلاف:

اشترطوا لذلك شرطين: أولا، أن لا يؤدي إلى صورة تخالف الإجماع، كمن تزوج بغير ولي ولا شهود بأقل من ربع دينار ذهبي، مقلدا أبا حنيفة في عدم الولي، ومالكا في عدم الشهود، والشافعي في أقل من ربع دينار، فإن هذا النكاح إذا عرض على الحنفي لا يقول به، وكذلك المالكي والشافعي، وغيرهما، فيجب فسخه أبدا. ثانيا، أن لا يترك المراعي مذهبه بالكلية، كأن يتزوج مالكي زواجا فاسدا على مذهبه، صحيحا عند غيره، ثم يطلق ثلاثا فإن ابن القاسم يلزمه الثلاث مراعاة للقول بصحته. فإن تزوجت من قبل زوج لم يفسخ نكاحه عند ابن القاسم، لأن الفسخ حينئذ إنما كان مراعاة للقول بصحة النكاح الأول، ومراعاة الخلاف مرتين تؤدي إلى ترك المذهب بالكلية.

المصادر:

1 - التمهيد (شرح الموطأ) لابن عبد البر.
2 - فصول الأحكام للباجي.
3 - فتاوى ابن رشد الجد.
4 - القواعد للمقري.
5 - كشف نقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب لابن فرحون.
6 - الموافقات للشاطبي.
7 - الاعتصام للشاطبي.
8 - تنقيح الفصول للقرافي.
9 - شرح حدود ابن عرفة للرصاع.
10 - فتح الباري (شرح صحيح البخاري) لابن حجر.

11 - المعيار للونشريسي.
12 - مقاصد الشريعة لعلال الفاسي.

حوار الروحانيات

جمانة طه
جامعة دمشق، سورية

إن انتهاج مبدأ الغيرية وأسلوب الاهتمام بالآخر والنظر إليه، يسهم في إعادة العلاقات الاجتماعية إلى سدة السلامة وفي تجذير المحبة داخل النفوس البشرية لخلق عالم إنساني جميل. ولا نبالغ إذا قلنا إن محبة الآخر والحوار والتواصل تخلق في النفس قوة سحرية، وإنها تساعدنا على مواجهة تحديات الحياة وتحمل مشاقها واجتياز مصاعبها. أليس الحوار هو الهادي لنا في استكشاف فضاءات إنسانية من الرهافة والصداقة والأخوة؟

لا شك في أن التطور البشري والتقدم الإنساني هما نتيجة تراكم معرفي تراثي وثقافي وعلمي، أسهم فيه العرب بقسط وافر وبناء حين كانوا في مرحلة سابقة سدنة العلم والثقافة والحضارة. وإذا كان العالم اليوم يعيش آخر مراحل هذا التقدم وهي مرحلة العصرنة التقنية والتحديث العلمي، فهذا لا يعني أنه استطاع أن يتخلص من التشوهات النفسية والاجتماعية وأن يعيش براحة ومثالية. بل على العكس زادت تشوهاته وسقط في بؤرة المادية التي سلبت منه ألق الروح ورهافة الإحساس.

فالتشوهات أصابت إنسان الحضارة الحديثة في عمقه الإنساني حتى تحول أو كاد إلى مخلوق لا يفكر إلا بغرائزه ولا يرى من الحياة غير جوانبها المادية، مما أدى به إلى انتهاج أسلوب الحروب والدمار، فما إن يخرج من حرب حتى يدخل في أخرى. لذا نرى أن العالم من شرقه إلى غربه وعلى مختلف انتماءاته يعاني في هذه المرحلة من غياب القيم والأخلاق الإنسانية.

ونحن اليوم في العالم العربي أشد ما نكون حاجة إلى تمثل تراثنا الروحي واستنهاض المحبة في قلوبنا والحياة في أرواحنا. ولا سيما أن همجية الحروب المنظمة المزودة بالسلاح وبالإعلام وبالاقتصاد، تناوشنا، تغزونا، وتحاول تخريب التراث وتهشيم الكبرياء وطمس الهوية والنيل من المعتقدات الدينية.

جاء في تاج العروس: الحوار في اللغة هو حديث يجري بين شخصين أو

أكثر. والتحاور هو التجاوب، والحواريّ هو الحميم الناصح. ويمكن أن نضيف إلى هذه المعاني معنى آخر هو المعرفة، وذلك استدلالا من الحوار الذي بدأت الدعوة الإسلامية به، أي حوار جبريل مع النبي (ص) وقوله له: اقرأ. أما الروح، فهي جمع أرواح: ما به حياة الأنفس، يذكر ويؤنث. والنسبة روحاني. يقول الرسول (ص): "الأرواح جنود مجندة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف". (متفق عليه).

والروحية: تقابل المادية، وتقوم على إثبات الروح وسموها على المادة. والروحانيات تمثل نوعا من العلاج لمعاناة البشر وآلامهم، تقدم لهم الدفء وتشعرهم بالأنس والمودة. من هذه الترجمة البسيطة نخلص إلى أن الروح هي روح الخلق والحياة، وثمارها: "المحبة والفرح والسلام والأناة واللطف والصلاح والإيمان والوداعة والعفاف" (غلاطية: 5 / 22 – 23).

إن من يمعن النظر في ثمار الروح يستطيع أن يجملها بكلمة واحدة هي الجمال. فمن يملك روحا جميلة، وذاتا متحضرة لا بد أن تكون دواخله عامرة بالمحبة والإيثار والفرح والسلام واللطف والصلاح والعفاف. قد يتعذر على الباحث أن يحدد البدايات الأولى للحوار، لكن ليس من المتعذر عليه أن يتوصل إلى أن الحوار كقيمة إنسانية موجود بقوة في تراث الحضارات العالمية والديانات الوضعية. فبوذا على سبيل المثال، اتبع أسلوب المحاورة في نشر تعاليمه، وكان محبا للسلام ومتحمسا له. يدعو إلى ردّ السيئة بالحسنة والكراهية بالحب، وإلى إزالة الشر بالخير والتغلب على الغضب بالشفقة، ويزورُّ عن غلظة المعاملة ازورارا. وكان يرى أن النصر يولِّد المقت، لأن المهزوم في شقاء والكراهية لا تزول بكراهية مثلها، ولكنها تزول بالحب[1].

وقد حض بوذا الإنسان على أن يحب كل كائن حي، حبا لا يرجو من ورائه غاية غير الحب. فإن هو فعل ذلك صار قريبا من نعيم النرفانا. والنرفانا هي حالة روحية تعني صفاء الروح واطمئنانها، تدعو إلى التخلي عن الغايات الشخصية التي تهبط بالحياة وتملؤها بالهم والشقاء. ولا يصل أحد إلى النرفانا إلا إذا انمحت ذاته من تفكيره. فكلما سار الإنسان خطوة في إنكار نفسه دنا منها، وكلما حصر تفكيره في نفسه بعد عنها. وكل ما في الحياة من ألوان الهم والشقاء مصدره الأنانية التي لا تشبع، وهذا العذاب الأليم الذي يشقى به الناس مرده إلى الأثرة الطامحة

والشهوات الجامحة[2].

وفي التراث المصري القديم، يوصي الحكيم بتاح حوتب ابنه بممارسة الحوار لما له من أهمية في التربية، فيقول: "إن الولد المطيع، عندما يتقدم في السن ويصل إلى درجة من الهيبة والاحترام، فإنه سيحاور أبناءه بنفس الطريقة التي تحاور فيها مع أبيه. والطفل الذي يحاور أهله، سيتحاور هو وأولاده". ويدعوه إلى أن يكون متواضعا ولا يتشاوف بمعارفه على الآخرين: "لا تدع قلبك يمتلئ عجبا وغرورا بسبب معارفك، خذ المشورة من الجاهل والحكيم على السواء. إن الكلام الطيب أكثر استتارا من الزمرد، ولكن يمكن العثور عليه مع الخادمات عند حجر الطاحون". في حين يوصي خيتي الثالث ابنه خيتي الرابع، بأن يكون رحيما كي يحبه الناس: "من الخير لك أن تكون رحيما. اجعل وكدك أن يقيم لك الناس تمثالا من الحب في قلوبهم. فإن فعلت فسيذكرون لك جميلك، ويدعون لك بالصحة وطول العمر".

في البداية وجد الإنسان صعوبة في اللقاء مع الآخرين، وفي معالجة القلق والخوف وإرساء قواعد سلامية تؤمن ديمومة التلاقي، خارج دائرة الصراع والتناحر ومنطق المحاذرة من الآخر للحفاظ على الذات. ومع الأيام أدرك أنه لا يستطيع أن يعيش بنفسه بعيدا عن غيره، أو بعيدا عن التواصل معه. وأدرك أيضا أن قضيته الكبرى تختصر مع تشعباتها وتعقيداتها في مسألة واحدة: السلام. السلام مع الذات، والسلام مع الآخرين كشرط أساس للحصول على نوع من السعادة النسبية.

وإذا كانت الحضارة البشرية هي نتاج إبداع الإنسان، فإن المحبة الإنسانية هي خلاصة التعاليم الدينية. قال الرسول (ص): "إن من عباد الله أناسا ما هم بأنبياء ولا شهداء، يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل. فقال رجل: من هم، وما أعمالهم؟ قال: قوم يتحابون بروح الله عز وجل من غير أرحام بينهم، ولا أموال يتعاطونها بينهم. والله إن وجوههم لنور وإنهم لعلى منابر من نور، لا يخافون إذا خاف الناس ولا يحزنون إذا حزن الناس"[3]. فالمحبة باب مفتوح على الإنسانية، وحديقة مشرعة للآخر عامرة بالتعاطف والبذل والعناية والحدب. وهي إلى جانب ذلك قضية اجتماعية يمكنها أن تشكل قيمة تستطيع أن تخرق المشاعة المعاصرة.

إنّ وجود الحوار الروحي في تراثنا الحضاري الديني بأشكال وصور متعددة،

يعطي الحق للمسيحيين والمسلمين باستدعاء هذا الإرث الحضاري وممارسته، ولا سيما في غمرة هذا التصدع الطارئ على المجتمعات، وفي هذه المرحلة الحرجة التي يمر فيها وطننا العربي المستهدف ترابا وديانة وثقافة وحضارة من الصهيونية وأعوانها.

فالدين المسيحي، رسالة تقوم في أساسها على القيم السامية وعلى محبة الإنسان. والدين الإسلامي يمتاز بخاصية التفتح على الكون ومن فيه وما فيه. الإنسان فيه مكرم وهو المركز (ولقد كرمنا بني آدم). دين يؤمن بالحوار ويعترف بالآخر ويترك له حرية العقيدة. جاء في القرآن: "لكلٍّ جعلنا منكم شِرعة ومنهاجا ولو شاء اللهُ لجعلكم أمة واحدة..." (المائدة، الآية 48). وقال الرسول (ص): "نحن الأنبياء أخوة، ديننا واحد، وشرائعنا شتى".

فالإنجيل المقدس والقرآن الكريم كتابان حواريان بامتياز، والحوار فيهما مفتوح على جميع الاتجاهات ويشمل الناس أجمعين مؤمنين وغير مؤمنين. وقد ورد في القرآن حوار الأنبياء مع أقوامهم، والحوار مع أهل الكتاب، وحوار الله: مع الأنبياء، ومع إبليس، ومع الكافرين.

هذا إلى جانب وجود الكثير من الرؤى والأفكار فيهما، والتي تصلح لترميم العلاقة الإنسانية. ولا سيما أنهما أعطيا الآخر موقعا لا تغيره ازدحام المفاهيم، مادام هذا الآخر يتوسل الكلمة طريقا للحوار، والحقيقة سبيلا للمعرفة.

وهذا كله يؤكد أن الدين لا يدفعنا إلى الانزواء، بل يجعلنا متعاونين متفانين في خدمة الآخر. لأنّ الذات والآخر ليسا كيانين منفصلين، بل هما متلاحمان وكل واحد منهما يكمل الآخر بما يكفل للمجتمع سلاما واستقرارا. وكلما كان الدين حيّا في قلوبنا استطعنا أن ننسلخ من طائفيتنا في سبيل تواصلنا مع الآخر وانفتاحنا على الإنساني، وتمكنا من إذابة الجليد بيننا وبين الذين يخالفوننا في العقيدة والرأي. والحوار هو أرقى مراحل تمثل التراث الروحي، لأنه يكبح جماح التطرف الديني والغلو الفكري، ويجعل الإنسان يتذكر أنَّه يوجد إلى جواره أخ له في الإنسانية والمواطنة، وإن اختلف عنه في العقيدة الدينية، وعليه أن يراه ويسمعه ويهتم به ويتواصل معه ويحترم فكره وعقيدته.

لم يتخذ الحوار في الديانتين المسيحية والإسلامية شكلا واحدا ثابتا، وإنما اتسعت آفاقه وتعددت أغراضه، واختلفت مواضيعه. فالرسول (ص) لم يترفع عن

محاورة الناس على اختلاف مستواهم الاجتماعي والفكري ونوع عقيدتهم. واتسم حواره بالرفق والمحبة والتسامح واللين مع أهل الكتاب: "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن" (سورة العنكبوت، الآية 46). ومع المشركين: "لو كنت فظا غليظ القلب لانفضُّوا من حولك" (آل عمران، الآية 159).

والمسيح عليه السلام أيضا حاور تلاميذه ومريديه، مثلما حاور أعداءه والرافضين له، وعاملهم جميعا على قدم المساواة برحمة ومحبة، وطلب إليهم أن يرفق بعضهم ببعض. وقد توجه للناس جميعا مصححا لهم بعض المقولات القديمة: "قد سمعتم أنه قيل للقدماء لا تقتل، ومن قتل يكون مستوجب الحكم. وأما أنا فأقول لكم إن كل من يغضب على أخيه باطلا يكون مستوجب الحكم، ومن يقول لأخيه رقا يكون مستوجب المجمع، ومن قال يا أحمق يكون مستوجب نار جهنم" (متى: 5 / 21 – 22). ونبههم إلى قيمة وجودهم في الأرض وما لهم من دور فاعل في صلاح الكون وإعماره، قائلا لهم: "أنتم ملح الأرض. ولكن إن فسد الملح فبماذا يملح؟ لا يصلح بعد لشيء إلا لأن يطرح خارجا ويداس من الناس. أنتم نور العالم. فليضئ نوركم هكذا قدام الناس لكي يروا أعمالكم الحسنة" متى: 5 / 12 – 16).

وحضهم على أن يتحلوا بالأخلاق الجيدة وبحسن التصرف وعدم إيذاء الآخرين بالكلمة أو بالموقف: "اسمعوا وافهموا. ليس ما يدخل الفم ينجس الإنسان، بل ما يخرج من الفم هذا ينجس الإنسان" (متى: 15 / 10 – 11).

وفي هذا المجال يقول الرسول (ص): "ألا أنبئكم بشر الناس؟ قالوا بلى يا رسول الله. قال: من لا يغفر الذنب ولا يقيل العثرة. قال: ألا أنبئكم بشر من ذلك؟ قالوا بلى يا رسول الله. قال: من لا يؤمن شره ولا يرجى خيره". وقال: "إن أحبكم إلي وأقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحسنكم أخلاقا وأبغضكم إلي وأبعدكم مني مجلسا يوم القيامة الثرثارون المتشدقون المتفيهقون". وعندما سألوه من هم المتفيهقون قال: المتكبرون.

لقد أسست تعاليم المسيح عليه السلام وآيات القرآن وأحاديث الرسول (ص)، لعلاقة إنسانية سليمة تحث على نبذ العنف ومحاربة الظلم، وعلى عدم مبادلة الشر بالشر. يقول المسيح: "وسمعتم أنه قيل: عين بعين وسن بسن. وأما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن، فحول له الآخر" (متى: 5 / 38 – 39).

وهذا ما قصد إليه القرآن الكريم في ذكره موقف هابيل من أخيه قابيل، وما قال له عندما أراد قتله: "لئن بسطتَ إليَّ يدَك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين" (سورة المائدة، الآية 28).

وعلى إعطاء السائل الفقير وعدم زجره، يقول المسيح عليه السلام: "ومن سألك فأعطه، ومن أراد أن يقترض منك فلا ترده" (متى: 5 / 43).

ويقول القرآن الكريم: "فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر وأما بنعمة ربك فحدث" (سورة الضحى، الآيات 9، 10، 11).

وعلى معاملة الآخرين المعاملة نفسها التي يريد الإنسان أن يعامله الآخرون بها، يقول المسيح: "فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم، افعلوا هكذا أنتم أيضا بهم" (متى: 7 / 12). وأن يتغاضى عن السلبيات إن وجدت: "لماذا تنظر إلى القذى في عين أخيك. وأما الخشبة التي في عينك فلا تفطن لها" (متى: 7 / 2 – 3).

وفي حديث للرسول (ص) يقول: "رأس العقل بعد الدين، التودد إلى الناس واصطناع الخير إلى كل بَرٍّ وفاجر" (أخرجه البيهقي). ويقول في حديث آخر: "ثلاثة تحت ظل العرش يوم القيامة: رجل أحب لأخيه ما أحب لنفسه. ورجل بلغه أمر فلم يقدم فيه ولم يتأخر حتى يعلم أن ذلك الأمر لله رضي أو سخط. ورجل لم يعب أخاه بعيب حتى يصلح ذلك العيب من نفسه، فإنه كلما أصلح من نفسه عيبا بدا له منها آخر وكفى بالمرء في نفسه شغلا".

وقد دعا المسيح إلى محبة الإنسان أي إنسان سواء كان قريبا، أم غير ذلك: "وسمعتم أنه قيل لكم: أحبب قريبك وابغض عدوك، وأما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مبغضيكم. وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم". "لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم فأي أجر لكم؟". "وإن سلمتم على أخوتكم فقط فأي فضل تصنعون؟" (متى: 5 / 43 – 47).

وجوهر هذه الدعوة نجدها في العديد من أحاديث الرسول (ص)، فهو يقول: "المؤمن الذي يعاشر الناس ويصبر على أذاهم، خير من الذي لا يخالطهم ولا يصبر على أذاهم". "المؤمن آلف مألوف لا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف". ويقول: "مداراة الناس نصف الإيمان، والرفق بهم نصف العيش". ويقول: "طوبى لمن حسن مع الناس خلقه وبذل لهم معونته وعدل عنهم شره". ويقول: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه". وأيضا: "لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى

تحابوا. أفلا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم".

ويشير المسيح (ع) إلى أن رحمة الله سوف تحل على الودعاء الذين يعاملون غيرهم برحمة وعطف، ويسعون إلى صنع السلام في الأرض، فيقول: "طوبى للرحماء لأنهم يرحمون. طوبى للأنقياء القلب، لأنهم يعاينون الله". و"طوبى للودعاء فإنهم يرثون الأرض". و"طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يدعون" (متى: 5 / 5 – 9). في حين يؤكد الرسول (ص) بأنَّ من لا يرحم الناس لن يشمله الله برحمته: "من لا يرحم الناس لا يرحمه الله".

وأجمل تلخيص لمفهوم المحبة والغيرية هو الحديث الذي رواه أبو ذر الغفاري عن الرسول (ص)، حيث يقول: "أوصاني خليلي رسول الله، بسبع: أمرني بحب المساكين والدنو منهم. وأمرني أن أنظر إلى من منهم دوني ولا أنظر إلى من هم فوقي. وأمرني أن لا أسأل أحدا شيئا. وأمرني أن أصل الرحم وإن أدبرت. وأمرني أن أقول الحق وإن كان مرا. وأمرني أن لا أخاف في الله لومة لائم. وأمرني أن أكثر من لا حول ولا قوة إلا بالله، فإنهما من كنز تحت العرش"[(4)].

جاء الدين الإسلامي إلى المنطقة العربية وكان فيها دين توحيدي آخر هو الدين المسيحي، ومع ذلك لم نسمع عن أي صدام بينهما، فالرسول صلوات الله عليه احترم الديانة المسيحية ومن يؤمن بها، وبلَّغ أتباعه بموقف الوحي منها. ومثله فعل المسيحيون الذين كانوا في الجزيرة العربية وبلاد الشام، فلم يتعرضوا بأذى لا للمسلمين ولا للدين.

أما أول حوار بين المسلمين والمسيحيين، فكان عندما بعث الرسول بعدد من أصحابه إلى النجاشي النصراني ملك الحبشة. لقد وضع النبي ثقته بالنجاشي، لتيقنه من إيمانه والتزامه بتعاليم المسيح عليه السلام. لهذا اقترح على أصحابه بالهجرة إلى تلك البلاد، قائلاً لهم: "لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكا لا يُظلم عنده أحد".

ولم يخب الظن بالنجاشي الذي أحسن وفادة المسلمين وأمَّنَ جوارهم، ولم يلاقوا في أرضه ما يؤذيهم ولم يسمعوا فيها ما يكرهون. ومما يجدر ذكره أن الرسول (ص)، لم يصلِّ صلاة الغائب إلا على النجاشي.

ويقودنا التاريخ إلى الوثيقة التي وضعها الرسول (ص) في المدينة، وكانت بمثابة دستور لطبيعة العلاقات بين الإسلام وأتباع الديانات الأخرى. بحيث يعيش

الجميع في المدينة كأمة واحدة تفدي كل طائفة عانيها بالمعروف، ويقوم القسط بين المؤمنين.

وأيضا إلى الصلح الذي عقده مع نصارى نجران، وجاء فيه: "ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد رسول الله، على أموالهم وأنفسهم وملتهم وبيعهم وغائبهم وشاهدهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يُغيَّر أسقف من أسقيفته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته، ولا يحشرون ولا يطأ أرضهم جيش". كما شدد على عدم ظلم أي معاهد سواء بتكليفه ما لا يستطيع أو بأخذ أشياءه قسرا، فقال: "من ظلم معاهدا أو تنقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا من غير طيب نفس، فأنا خصمه يوم القيامة".

وتجدر الإشارة إلى أن الرسول (ص) تعهد لأتباع عيسى عليه السلام ولمن تنحل دينه في مشارق الأرض ومغاربها، بالحماية والأمن ووضعهم في ذمة الإسلام. ولهذا سموا بأهل الذمة، ونهى عن الإساءة إليهم وتوعد المسيء واعتبره ناكثاً لعهد الله، وقال: "هم في ذمتي وميثاقي وأماني من كل مكروه".

وهذا الموقف النبيل مستمد من صلب الدين الإسلامي، الذي يحرم ولا سيما في أثناء الحرب قتل المرأة والطفل والرجل العجوز ومن لا يقاتل من الرجال، والقسيسين والرهبان. ويحرم حرق الأشجار المثمرة وتعذيب الأسير والتمثيل بجثة القتيل، لأنّ الأصل في كل هذا عدم إتلاف النفوس.

وإذا كان الإسلام قد شرع كغيره من الأديان والثقافات حق الدفاع عن النفس والمبدأ والوطن، وأعلى من شأن من يضحي في هذا السبيل المشروع، إلا أنه أظهر احتراما عاليا للحياة وحقوق الإنسان فيها، لقوله تعالى: "من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا" (سورة المائدة، الآية 32).

وعلى هذا الهدي سار الخلفاء الراشدون، فهاهو عمر بن الخطاب يقتص للشاب القبطي من أحد سادة العرب ويقول قولته الشهيرة: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا". وهاهو علي بن أبي طالب يؤكد على حرية الإنسان: "لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرا". ويعزز مفهوم الأخوة الإنسانية: "الناس صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق". وبالتأكيد لا يمكن أن تتحقق هذه الأخوة ما لم يبدأ الإنسان بتهذيب نفسه وتنقية ضميره وتحسين علاقته

ومعاملته مع الآخرين. وهذا ما قصد إليه الإمام علي بقوله: "احصد الشر من صدر غيرك بقلعه من صدرك"، "خالطوا الناس مخالطة إن متم معها بكوا عليكم، وإن عشتم حنوا إليكم"، فهذه هي الطريق السليمة التي تجعل الإنسانية تزدهر إحسانا ومحبة وإيثارا.

أما موقفه من أتباع المسيح (ع)، فيقرره بقوله: "من آذى إنجيليا فقد آذاني، أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا".

لقد استمدت الانتفاضة الفكرية في العالمين العربي والغربي قوتها من حضارة المحبة التي أرستها الديانتان المسيحية والإسلامية، على الوحدة في التنوع وقبول الآخر، وعلى قواعد التضحية والتسامح وتقديم المساعدة والعون.

ولكن أليس غريبا أن العالم اليوم رغم كل ما لديه من أدبيات دينية وأخلاقية روحانية، قد فقد كل أدوات التواصل ومفردات المحبة ومضامينها؟ وأن الإنسان الذي اخترع أجهزة الاتصال الجماهيري هو نفسه يعاني اليوم من انعدام التواصل؟

لقد تغلبت قرقعة السلاح على همس الشرائع، عندما نسي مروجو الحروب الطامعون في خيرات الشعوب، الدين وتعاليمه ونسوا بذلك السلام ومعناه. فالحرب، كما يقول روسو: "ليست إلا حصيلة فساد البشر وتقهقرهم الأخلاقي. إنها المرض الفتاك الذي يجتاح الجسد السياسي والاجتماعي، فالحالة الصحية والطبيعية هي حالة السلام".

وهنا يبرز دور المفكرين والمثقفين المؤمنين بالمحبة سبيلا إلى الرخاء في السعي للقضاء على أسباب الحروب في مهدها. "فهناك حالات تفرض علينا واجب شراء السلام. ولو قمنا بعملية إحصائية لتكاليف الحرب ولعدد المواطنين الذين سينجون من الموت، يبدو السلام كأنه اشتري بسعر زهيد، مهما كان ثمنه. وعندما نفكر، بعد ذلك، في الأوجاع التي تفاديناها والممتلكات التي أنقذناها، لن نتأسف كثيرا على ثمن السلام الذي نكون قد دفعناه"[5].

لقد فقد الإنسان العربي الكثير من إنسانيته المفطور عليها، لأنه مقهور نفسيا ومبتز ماديا ومستلب فكريا. ينضاف إلى ذلك معاناته من التراجع الاقتصادي الذي وضعه بين فكي كماشة، وتركه يواجه عملية افتراس مستمرة في الداخل والخارج.

ولن ننسى التحديات الخارجية المستمرة التي تهدد كيان أمتنا، وتعرض مجتمعنا إلى تفسخ في نسيجه الإنساني.

ولا سبيل للرد على التحديات الخارجية ما لم نتمكن من الرد على التحديات الداخلية. فالتلاحم الوطني يؤسس لاستقرار وطني ويسمح للجميع بالتآلف والتفاهم والبذل والعطاء. وهذا هو السبيل الوحيد لتغليب قوى الخير والقيم الإنسانية على قوى الشر.

إن انتهاج مبدأ الغيرية وأسلوب الاهتمام بالآخر والنظر إليه، يسهم في إعادة العلاقات الاجتماعية إلى سدة السلامة وفي تجذير المحبة داخل النفوس البشرية لخلق عالم إنساني جميل. ولا نبالغ إذا قلنا إن محبة الآخر والحوار والتواصل تخلق في النفس قوة سحرية، وإنها تساعدنا على مواجهة تحديات الحياة وتحمل مشاقها واجتياز مصاعبها.

أليس الحوار هو الهادي لنا في استكشاف فضاءات إنسانية من الرهافة والصداقة والأخوة؟ ولا أرى بأسا من استعادة بعض ما يقوله جبران خليل جبران في شأن المحبة والغيرية:

ليملأ كل واحد منكم كأس رفيقه، أعطوا من خبزكم لرفاقكم.

العمل يكون باطلا وبلا ثمر إن لم يقترن بالمحبة.

ماذا أقول في أولئك الذين لا ينظرون سوى ظلالهم؟

إنّ صديقك هو كفاية حاجاتك. هو حقلك الذي تزرعه بالمحبة وتحصده بالشكر. هو مائدتك وموقدك. لأنك تأتي إليه جائعا، وتسعى إليه مستدفئا.

الإنسانية نهر من النور. أنت أعمى وأنا أصم أبكم، إذن ضع يدك بيدي فيدرك أحدنا الآخر.

بعضنا كالحبر وبعضنا كالورق. فلولا سواد بعضنا لكان البياض أصم، ولولا بياض بعضنا لكان السواد أعمى.

ويقول جبران أيضا: ليس السخاء بأن تعطيني ما أنا بحاجة إليه أكثر منك، بل السخاء بأن تعطيني ما تحتاج إليه أكثر مني.

أخيرا أقول: دعونا أيها الأخوة ننادي بالمحبة ونصرخ بها، لعل صرختنا توقظنا مما نحن فيه من فرقة وبغضاء. منشدين مع الشاعر:

أيقظ شعورك بالمحبة إن غفا ... لولا شعور الناس كانوا كالدمى

أحبب فيغدو الكوخ قصرا نيرا ... أبغض فيمسي الكون سجنا مظلما

الهوامش:

1 – عن قصة الحضارة بتصرف، ج 3، ص 74.

2 – البوذية ترسم خطة للسلوك في الحياة اليومية، قصة الأدب في العالم، ج 1، ص 59.

3 – حلية الأولياء وطبقات الأصفياء للأصفهاني، ج 1، ص 5.

4 – ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج 4، ص 229.

5 – عن مقال للأب جورج حبيقة في جريدة النهار اللبنانية.